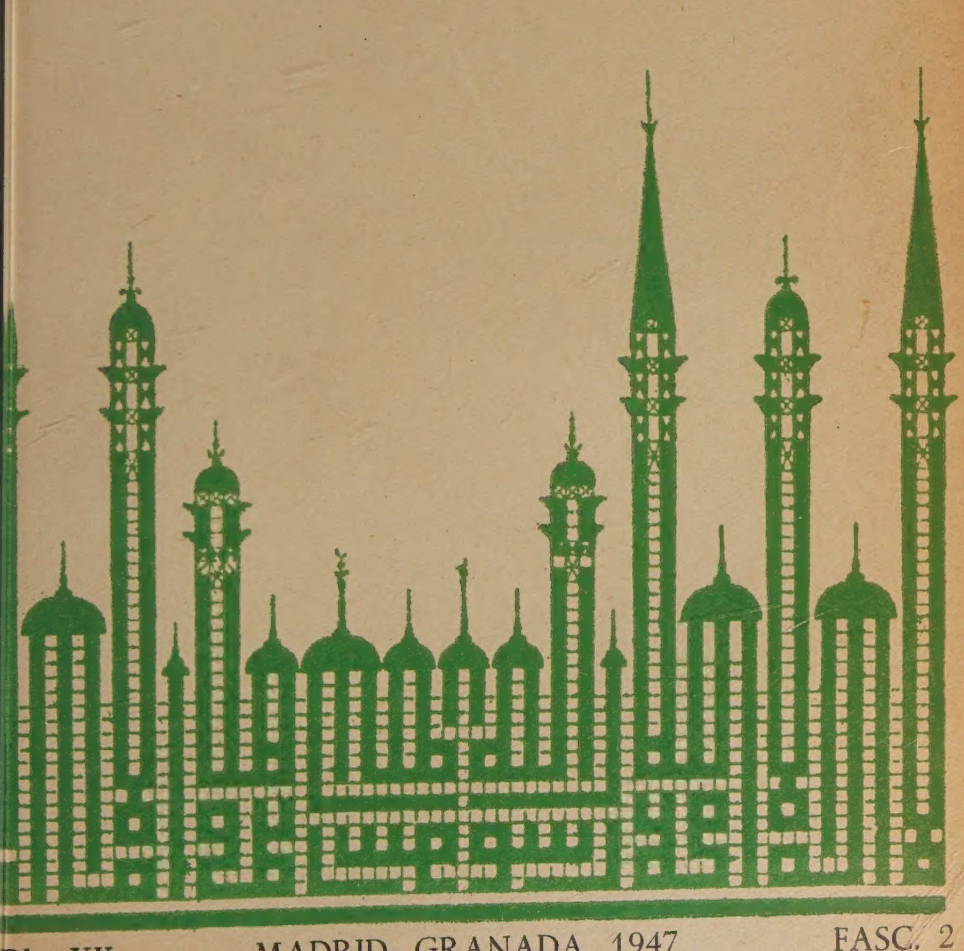
CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

.VISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA



)L. XII MADRID - GRANADA. 1947 FASC. 2

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN ÁRABE

ا	(nada)	ز	z	ك	k	
آء	ā'	س	s	ل	l	
ب	b	ش	š	م	m	
ت	t	ص	ṣ	ن	n	
ث	ṯ	ض	ḍ	ه	h	
ج	ŷ	ط	ṭ	و	w	
ح	ḥ	ظ	ẓ	ي	y	
خ	j	ع	ʿ	ة	a	[estado absoluto]
د	d	غ	g	ة	at	[estado constructo]
ذ	ḏ	ف	f			
ر	r	ق	q			

Vocales breves: ـَ a; ـِ i; ـُ u.

Vocales largas: ـَا ā; ـِي ī; ـُو ū.

Artículo: *al-*, aun ante solares.

Ídem, precedido de palabra terminada en vocal: *-l-*.

SISTEMA DE TRANSCRIPCIÓN HEBREA

א	(nada)	ז	z	מ	m	ק	q
ב	b	ח	ḥ	נ	n	ר	r
ג	g, gu	ט	ṭ	ס	s	שׁ	š
ד	d	י	y	ע	ʿ	ת	t
ה	h	כ	k	פ	f o p		
ו	w	ל	l	צ	s		

Vocales: a, e, i, o, u.

Chevás iniciales o móviles o compuestos: ă, ĕ, ŏ.

Letras א, ה, י, ו, de prolongación = nada.

Artículo, junto con el nombre, v. gr., Hacohén, Haleví.

Los nombres bíblicos y vivos se transcribirán según la grafía usual: Moisés, Isaac, Jacob.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES DE MADRID Y GRANADA

SE PUBLICA EN FASCÍCULOS SEMESTRALES FORMANDO CADA AÑO UN VOLUMEN DE UNAS QUINIENTAS PÁGINAS

Vol. XII 1947 Fasc. 2

SUMARIO

PRECIOS DE SUSCRIPCIÓN

ESPAÑA, 40 PESETAS AÑO. — EXTRANJERO, 5 DÓLARES AÑO
NÚMERO SUELTO: ESPAÑA, 22 PESETAS. — EXTRANJERO, 3 DÓLARES

REDACCIÓN

Escuela de Estudios Árabes, calle de San Vicente, 60, pral. - Madrid.
ADMINISTRACIÓN: Secretaría del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli, 4. - Madrid.

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
PATRONATO MENÉNDEZ Y PELAYO — INSTITUTO MIGUEL ASÍN

AL-ANDALUS

REVISTA DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

VOL. XII 1947 FASC. 2



PRINTED IN SPAIN

Madrid. — Imprenta y Editorial Maestre. Norte, 25. — Teléfono 215620.

ŠĀḎILĪES Y ALUMBRADOS[1]

PARTE CUARTA

[LA ORACIÓN Y SUS EFECTOS MÍSTICOS SEGÚN EL IDEARIO ŠĀḎILĪ][2]

[MATERIALES PREPARATORIOS][3]

[1. LA ORACIÓN Y SUS MÉTODOS]

Análisis del tratado sobre la oración titulado «Llave de la salvación y lámpara de las almas», del místico de la escuela šāḏilī, *Aḥmad ibn ʿAṭāʾ Allāh de Alejandría*[4].

Exordio.

El recuerdo de Dios es la llave de la salvación y la lámpara de los espíritus, por la gracia de Dios generoso y benigno. Es también el fundamento del camino ascético-místico y el punto de apoyo de los contemplativos. Jamás vi que alguien hubiese compuesto algún

1 [Cf. Al-Andalus, IX [1944], 321-345; X [1945], 1-52 y 255-284; XI [1946], 1-67 y 263-274; XII [1947], 1-25. Sobre el plan general de la obra, véase, aparte el prólogo, XI [1946], 2-4 y 66-67.]

2 [Este título, como los demás incluídos entre paréntesis cuadrados, no es del autor, pero cf. Al-Andalus, XI [1946], p. 4.]

3 [Recordamos lo dicho en Al-Andalus, XII [1947], p. 1, nota 2.]

4 كتاب مفتاح الفلاح ومصباح الارواح للشيخ احمد بن عطاء الله السكندرى.

libro sobre esta materia, ni completo y suficiente, ni tampoco siquiera resumido y abreviado. Esto, juntamente con la indicación de un hermano santo, amigo de recibir avisos espirituales, es lo que me ha movido a improvisar este libro en el cual he recogido lo que del tema me ha sido fácil [90]. Lo he distribuído en dos partes, precedidas de un prólogo y divididas en capítulos y artículos.

Prólogo. De la ciencia del recuerdo de Dios y su explicación.

El recuerdo de Dios *[ḏikr]* consiste en liberarse de la negligencia y del olvido por medio de la constante presencia de Dios en el corazón. Dícese también que consiste en reiterar la mención del nombre de Dios, así con el corazón como con la lengua. Este recuerdo continuo de Dios puede tener por objeto a Dios mismo o a uno cualquiera de sus atributos o de sus decretos o de sus operaciones. También puede consistir en la meditación discursiva de cualquiera de estos objetos, inferidos por el razonamiento. Asimismo consiste a veces en una plegaria o súplica, o en el recuerdo de la vida de los enviados y profetas de Dios o de alguno de los santos, amigos de Dios, que con Él vivieron en relación íntima o de algún modo se acercaron a Él. Puede, finalmente, consistir también en cualquier otra operación, verbigracia, lecturas, jaculatorias, poesías, cánticos, conversaciones, relatos, etc. El teólogo que trata de los dogmas puede ejercitar, pues, el recuerdo de Dios lo mismo que el canonista y el profesor, el abogado y el orador homilético, tanto como el que *ex professo* medita sobre la majestad de Dios y su poder a través de los maravillosos signos del cielo y de la tierra, o como aquél que se limita, sin meditar, a obede-

Edic. Cairo, al margen del كتاب لطائف المنن de Šaʿrānī (edic. Cairo 1321 héjira), t. II, pp. 89-234. — Los números entre corchetes [ ] intercalados en el análisis corresponden a las páginas del texto árabe. — [Ignoramos si en la redacción definitiva de la obra figuraría íntegro este análisis. Una nota autógrafa del autor dice: «La oración y sus clases (Ibn ʿAṭā' Allāh, *Miftāḥ*, 2-7; 21-24). Efectos o frutos de la oración vocal y mental *(Ibidem*, 7-19; 38-40). Grados de la oración: Oraciones de plegaria, coloquio, penitencia, soledad y quietud *(Ibidem*, 43-57). Análisis psicológico de la oración mental *(Ibidem*, 58-63)».]

cer sumiso a Dios cumpliendo sus preceptos y evitando sus prohibiciones.

El recuerdo de Dios, según esto, puede hacerse, unas veces, con la lengua; otras, con el corazón; otras, con los miembros del cuerpo. Cabe asimismo que se haga públicamente y en voz alta. Pero sólo aquel que junte a la vez estos dos ejercicios [91] será el que con toda perfección podrá decirse que tiene el recuerdo de Dios, pues si tan sólo es vocal, es decir, de palabra, sin la presencia de Dios en el corazón, será un recuerdo meramente exterior y aparente. Tiene éste, sin embargo, su mérito, que es grande, como lo atestiguan los versículos del Alcorán y las tradiciones del Profeta.

Divídese también en condicionado por el lugar y el tiempo y absoluto o libre. Es, por ejemplo, condicionado el recuerdo de Dios que va implícito en la oración litúrgica de precepto, en la peregrinación a la Meca, en las oraciones de devoción que se recitan al acostarse, al despertar, antes de comer, al ponerse en camino, etc. Es absoluto o libre el que no está sujeto, como los anteriores, a condiciones fijas de lugar, tiempo y situación.

Hay también otras clases de recuerdo de Dios, a saber:

1ª Oración laudatoria o de alabanza a Dios, como se da, por ejemplo, en cada una de las siguientes jaculatorias: «¡Gloria a Dios!»; «¡Loado sea Dios!»; «¡No hay más dios que Dios!»; «¡Cuán grande es Dios!»; «¡No hay poder ni fuerza sino en Dios el excelso y el grande!».

2ª Oración deprecatoria, que consiste en una súplica o petición, como, por ejemplo: «¡Oh Señor nuestro!, no nos castigues, si te hemos olvidado u ofendido», o bien que lleva implícito un coloquio. Este ejercicio es mucho más eficaz para impresionar al corazón del principiante, que no la simple oración deprecatoria sin coloquio, pues el que conversa con otro siente vivamente que su corazón está cerca de aquel con quien conversa y este sentimiento de proximidad hace profundo efecto en el corazón revistiéndolo de temor reverencial.

3ª Oración de presencia, acompañada o no de súplica o petición de un bien temporal o eterno. Ejemplos de esta oración son, verbigracia, los siguientes: «Dios está conmigo»; «Dios me mira»; «Dios me ve». En estas frases, en efecto, late una cuidadosa vigilancia del

alma para guardar la pureza del corazón, pues el recuerdo de Dios ayuda como medio para fortalecer en él la presencia de Dios, y por tanto guardarle las atenciones que se le deben, evitando todo descuido o negligencia en su servicio, defendiéndose de los asaltos del demonio y poniendo vigilante atención en la práctica de las obras de piedad.

Artículo.

No hay oración que no tenga su fruto o efecto [92] propio. Sea cualquiera la oración en que te ocupes, ella te dará lo que sobre sí tiene, pues la oración, hecha con la disposición debida, es la que llama a la gracia divina, si bien ésta será siempre análoga o proporcionada a la naturaleza del recuerdo de Dios que a la oración acompañe. Dice el maestro al-Gazālī: El recuerdo de Dios es una cosa espiritual que progresivamente acrece el dominio de Dios sobre el corazón, a medida que se desvanece y oculta la conciencia de la memoria misma. Y añade: Pero tiene tres cortezas o envolturas, unas más próximas que otras a la médula, que está detrás de todas tres. Las cortezas no tienen otra virtud que la de ser medio o camino para llegar a la médula.

La corteza más exterior es la oración o recuerdo exclusivamente vocal; pero que no cese la lengua de ayudar con su repetición el recuerdo, esforzándose a la vez en mantener la presencia de la atención en el corazón, pues éste necesita andar acorde con la lengua, y estar presente al recuerdo vocal, ya que si lo abandona, andará vagando libre el corazón por los valles de los vanos pensamientos, hasta que de nuevo vuelva a la compañía de la lengua; entonces, la luz del corazón consumirá con su fuego las pasiones y deseos satánicos y se adueñará de la memoria; que al llegar a este punto la oración vocal se vaya debilitando, y todos los miembros y rincones del cuerpo se llenarán de las luces divinas, el corazón se purgará de todo lo que no es Dios, y las sugestiones de Satán cesarán, al no encontrar éste lugar en que habitar dentro del recinto del corazón, que se habrá convertido ya en morada de las inspiraciones divinas y terso espejo para reflejar las ilustraciones e intuiciones de Dios, porque cuando el recuerdo de

Éste llega hasta el corazón y desde él se propaga por todos los miembros, ya cada órgano corpóreo recuerda a Dios en la medida que su naturaleza lo permite. Dijo al-Ŷurayrī [1]: «Era de nuestros compañeros un hombre que decía con mucha frecuencia esta sola jaculatoria: 'Dios, Dios'. Cierto día le cayó sobre la cabeza un tronco de palmera, que se la partió, y la sangre al caer iba escribiendo sobre la tierra 'Dios, Dios'».

Artículo.

[93] El recuerdo de Dios es un fuego que, cuando entra en una habitación, dice: «Yo y nadie más que yo...» Si en aquella habitación encuentra leña, la quema y convierte en fuego. Si en ella hay oscuridad, la ilumina. Si en ella hay luz, la multiplica. El recuerdo de Dios elimina del cuerpo los elementos superfluos que provienen del exceso de la comida y de los manjares ilícitos... Y al consumirse por su fuego esas partículas malas, dejando tan sólo las buenas, escúchase, como si saliese de cada partícula quemada, una oración que recuerda a Dios, cual si se soplase en una trompeta. Esta oración sonora sobreviene primero en el círculo de la cabeza, en la cual sientes el sonido ese como de la trompeta y del tambor. La oración es un rey, que, cuando se hospeda en algún lugar, va precedido de sus trompetas y atabales. Y esto es así, porque la oración, siendo el recuerdo de Dios, es lo contrario de cuanto no es Él. Por eso, al ocupar un lugar, lo ocupa desalojando, por eliminación, a lo que le es contrario, lo mismo que observas sucede con el agua y el fuego, que no pueden juntarse simultáneamente. Después de esos sonidos primeros, oyes otros sonidos de diferentes especies, como el murmullo del agua, el ruido del viento, el crepitar del fuego cuando flamea, el ruido del molino, el golpe del caballo que trota, el susurro de las hojas de los árboles cuando la brisa sopla. Y es que el hombre es un compuesto de todas las sustancias nobles y viles: del polvo y del agua, del fuego y del aire, de la tierra y del cielo y de cuanto entre ambos

[1] Místico contemplativo, apellidado Abū Muḥammad, que floreció en Bagdad durante el siglo X de J. C.

existe. Esos sonidos, pues, nacen cada uno de cada una de esas sustancias que integran al hombre como elementos y principios, y vienen a ser como jaculatorias con que alaban a Dios, cada cual en su lengua.

Este es uno de los efectos de la oración vocal, debido a la intensidad [94] de la absorción del alma en el recuerdo de Dios. A veces llega el siervo a tal estado, que, si cesa de recitar su oración vocal, el corazón le late en el pecho, como se agita el niño en el vientre de su madre, pidiendo que la oración se reanude. Y así, dicen que el corazón es cual Jesús, el hijo de María, y que la oración es su leche, y cuando el corazón crece y se hace fuerte, suben de él hacia Dios gemidos, voces y gritos de necesidad, con que expresa sus ansias de oración y sus deseos de recordar a Dios.

La oración mental es como el gemido de la palmera, que ni tiene un sonido alto y discorde, ni tampoco muy bajo y apagado. Cuando el objeto del recuerdo, Dios, se adueña por completo del corazón hasta el punto de borrar en él la conciencia misma del acto del recuerdo, ya el sujeto no se da cuenta de la existencia de su recuerdo ni de su propio corazón. Si en tal estado presta atención al hecho de recordar o a su corazón, ese retorno a la conciencia será un velo que le ocultará a Dios, una preocupación que le distraerá. Aquel estado es el éxtasis inconsciente, el cual consiste en que el hombre pierda la conciencia de sí mismo, de modo que no sienta ninguno de sus miembros externos, ni tampoco ninguna de las cosas exteriores a él, ni siquiera los accidentes o fenómenos de su interior, sino que, por el contrario, esté ausente de todo eso, porque, primero, se ha marchado hacia Dios y, después, se ha perdido en Él. Y si en tal estado le viene la idea de que con el éxtasis ha perdido por completo la conciencia de sí, es que su éxtasis es todavía turbio e impuro, pues la perfección está en perder la conciencia por el éxtasis y en no darse cuenta de que la conciencia se ha perdido... Esta inconsciencia es el principio del camino, porque es la marcha hacia Dios. Únicamente después será cuando Dios la guiará, como ya lo dijo el Profeta: «Yo marcho hacia mi Señor y Él me guiará».

Esta absorción extática, pocas veces [95] es estable y duradera; pero cuando dura y se hace habitual y se arraiga en el alma como una forma connatural y estable, elévase por su medio el alma hasta el mundo supremo y en él contempla al Ser real y purísimo y se le

imprime la fiel imagen del reino celestial y se le ilustra con las luces de la Santa Divinidad. Lo primero que se le representa de ese mundo supremo son las sustancias angélicas y los espíritus de los profetas y de los santos, bajo hermosas figuras, por cuyo medio se le infunde el conocimiento de algunas verdades espirituales. Esto acaece sólo en los comienzos, hasta tanto que el alma se eleva por encima del grado ese de las imágenes y es capaz de contemplar por sí misma a Dios en toda cosa [1].

Y éste es el fruto puro y sin mezcla de la oración mental o recuerdo de Dios. Su principio es, pues, la oración vocal; después sigue la oración mental, adquirida por esfuerzo; luego viene la oración mental, espontánea ya y connatural; finalmente se llega al adueñamiento del corazón por el objeto del recuerdo, que es Dios, borrándose la conciencia del acto mismo del recuerdo...

El síntoma infalible de que el recuerdo de Dios ha llegado ya a lo íntimo del alma consiste, pues, en que el sujeto pierda la conciencia del recuerdo y de lo recordado, cayendo en el éxtasis y en la absorción.

Otro de sus síntomas es éste: que, cuando tú dejes la oración mental, la oración mental, es decir, el recuerdo de Dios, no te deje, porque ya el éxtasis vuela de ti, para despertarte y hacer que vuelvas al estado consciente.

Otro síntoma es la ligadura de tu cabeza y de todos tus miembros por el recuerdo de Dios. Vienes entonces a estar como atado con cadenas y grillos.

1 Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, II, XI, 1: «Acerca de todos los cuales [sentidos externos] pueden y suelen nacer a las espirituales representaciones y objetos sobrenaturales. Porque acerca de la vista se les suelen representar figuras y personajes de la otra vida, de algunos santos y figuras de ángeles buenos y malos, y algunas luces y resplandores extraordinarios». — *Ibidem*, 12: «Claro está que estas visiones y aprensiones sensitivas no pueden ser medio para la unión, pues que ninguna proporción tienen con Dios». — *Ibidem*, 9: «En las cuales mercedes, si todavía el alma fuere fiel y retirada, no parará el Señor hasta subirla de grado en grado hasta la divina unión y transformación. Porque Nuestro Señor, de tal manera va probando al alma y levantándola, que primero le da cosas muy exteriores y bajas según el sentido, conforme a su poca capacidad». — *Ibidem*, XII, 5: «Porque aunque a los principiantes son necesarias estas consideraciones y formas y modos de meditaciones..., pero ha de ser de manera que pasen por ellos y no se estén siempre en ellos, porque de esa manera nunca llegarían al término».

Otro síntoma es que, a pesar del éxtasis, los ardores del alma no se extinguen, ni sus luces se apagan. Antes bien, ves luces que se elevan y luces que descienden, y los ardores [96] en tu rededor se inflaman. Cuando el recuerdo de Dios ha llegado a lo íntimo del alma, ya, aunque la lengua calle, queda en ella el recuerdo como la punta del alfiler, o, mejor todavía, el rostro entero del místico es lengua, todo él, que menta a Dios con la luz que de él emana...

Aviso.

Rezar sin atención es oración, pero sólo vocal. Rezar con atención es oración mental. Perder, en la oración mental, hasta la conciencia del objeto del recuerdo, es oración extática y misteriosa, que se asienta en lo íntimo del alma.

Artículo.

Él alimento exterior se realiza por medio del movimiento del cuerpo. El alimento interior se realiza por medio del movimiento del corazón. El alimento de lo íntimo del alma se realiza por medio de la quietud. El alimento de la inteligencia se realiza por la inconsciencia de la misma quietud, hasta que el siervo de Dios se queda en reposo con Dios y por Dios. No hay en los alimentos físicos nutrición para las almas, sino tan sólo para los fantasmas corpóreos. La nutrición del alma y del corazón está en el recuerdo de Dios por la oración...

Cuando mentas a Dios, todos cuantos seres te oyen méntanlo contigo, puesto que lo mentas con tu lengua, con tu corazón, con tu alma, con tu espíritu, con tu inteligencia y con lo íntimo de tu ser. Esto, en una sola oración. Ahora bien, cuando a Dios mentas [97] con tu lengua, méntanlo, a la vez que tu lengua, todos los seres inanimados; cuando lo mentas con tu corazón, méntanlo ya, con él, todos los reinos de la naturaleza creada por Dios; cuando lo mentas con tu alma, méntanlo con ella, los cielos astronómicos y cuantos seres en ellos habitan; cuando lo mentas con tu espíritu, méntalo contigo el escabel del

trono de Dios; cuando lo mentas con tu inteligencia, méntanlo también los ángeles que sostienen su trono, los querubines y los demás espíritus angélicos que le rodean; cuando, en fin, lo mentas con lo íntimo de tu ser, méntalo su mismo trono con todos los divinos seres que lo integran, hasta llegar a la esencia misma de Dios.

Complemento.

El alma es aquella sustancia vaporosa y sutil que es el sujeto de la fuerza vital, de la sensibilidad y del movimiento voluntario. El filósofo la denomina espíritu animal. Ella es el medio entre el corazón, que es el alma racional, y el cuerpo. Dicen también que a ella alude el Alcorán cuando habla del árbol del olivo, al que califica de bendito y que no es oriental ni occidental [1], para ponderar así el rango del hombre y engrandecerlo por el alma, y también porque el alma no es ni del oriente del mundo de los espíritus separados, ni del occidental mundo de los cuerpos groseros.

El alma es de tres clases: alma que arrastra al mal, alma que se reprende y alma tranquila [2].

El alma que arrastra al mal es la que inclina hacia la naturaleza corpórea, la que con imperio manda entregarse a los deleites y apetitos viles, la que atrae al corazón hacia la región inferior. Ella es la mansión del mal [98] y el manantial de que brotan los hábitos vituperables y las malvadas acciones. Ella es el alma del vulgo. Está envuelta en tinieblas, y la oración es para ella como la lámpara encendida en la habitación oscura.

El alma que se reprende es la que está alumbrada con la luz del corazón, aunque sólo en la exigua medida indispensable para despertarla del sueño de la negligencia. Una vez despierta, comienza a corregirse o a enmendar su estado, aunque vacilando entre el partido de su Señor, Dios, y el partido de su inclinación natural. Cada vez que

1 *Alcorán*, XXIV, 35.

2 Alude a tres calificativos que el *Alcorán* aplica al alma humana en los siguientes versículos, respectivamente: 1.º, النفس الامارة بالسوء (XII, 53); 2º, نفس لوامة (LXXV, 2); 3º, نفس مطمئنة (LXXXIX, 27).

de ella nace una maldad a impulso de su nativa tendencia tenebrosa, le alcanza un rayo de luz divina que le avisa, y el alma comienza entonces a reprenderse a sí misma, a arrepentirse de su pecado, a pedir perdón, a retornar a la puerta del Señor misericordioso y compasivo... Ella se ve a sí misma como si estuviese dentro de una habitación llena de toda clase de cosas repugnantes: de inmundicias, perros, cerdos, panteras y leopardos. Una voz le dice: «Esfuérzate por echarlas fuera, para que no te manches con esas suciedades ni te despedacen esas fieras». Ella se aplica con todo empeño a la oración reiterada, hasta que la oración con su imperio las domeña y expulsa... Esfuérzase, después, con asiduo celo en reunir virtudes de diversas especies, con las que, a modo de muebles, alhajar y adornar la casa de su alma, a fin de que sea aposento digno de hospedar al Rey.

Y cuando el Rey baja a hospedarse en el alma y ésta se siente ilustrada con la luz de la Verdad, que es Dios, ya el alma se convierte en «tranquila», que es aquella cuya perfecta iluminación con la luz del corazón le permite despojarse de sus vicios vituperables y revestirse de las virtudes loables [99] y enfrentarse enteramente y sin cesar con el corazón, para subir a los jardines del mundo de la santidad, purificándose de toda inmundicia, ejercitándose continuamente en la práctica de las obras buenas y esperando tranquila la presencia de la excelsa Majestad de Dios, hasta que su Señor le dirija la palabra y le diga: «¡Oh alma tranquila! Retorna a tu Señor, satisfecha y grata a mis ojos. Entra a formar parte del gremio de mis siervos. Entra a mi paraíso» [1].

Artículo.

En él se contienen algunas sentencias de los antiguos sobre la oración:

Dijo Ānas ibn Mālik [2]: «El recuerdo de Dios por medio de la

[1] *Alcorán*, LXXXIX, 27. — Suprimo varios artículos siguientes en que el autor aduce los textos del Alcorán y las tradiciones de Mahoma que demuestran la necesidad, utilidad y excelencia de la oración en general y de la vocal en alta voz y en común. El pasaje omitido se extiende desde la p. 99, l. 10, hasta la página 109, l. 10.

[2] Asceta del siglo I de la héjira.

oración es el síntoma de la fe, la inmunidad de la hipocresía, la fortaleza que nos defiende contra Satán y el preservativo del infierno».

Dijo Mālik ibn Dīnār [1]: «El que no se familiariza con el coloquio divino hasta perder en él la familiaridad del coloquio humano, poca es su ciencia espiritual, ciego está su corazón, inútil es su vida».

Dijo al-Ḥasan [2]: «Buscad en tres cosas la dulzura: en la oración ritual, en la oración mental y en la recitación del Alcorán. Y, si no la encontráis, tened por cierto que la puerta se os ha cerrado, pues el corazón que a Dios no conoce es el que con su recuerdo no se familiariza y en él no encuentra el descanso...»

Dijo [110] Muṭarrif ibn Abī Bakr [3]: «Jamás encuentra fastidio el amante en conversar con su amigo».

Dijo otro: «El que no sienta hastío y tristeza en el olvido de Dios, tampoco gustará el saber de la familiaridad de la oración...»

Dijo Ḥāmid al-Aswad: «Hice un viaje en compañía de Ibrāhīm al-Jawāṣ [4] y llegamos a un lugar en que había muchas serpientes. Dispuso su recua para acampar allí, sentóse y me senté. Así que la noche comenzó a enfriarse, salieron de sus nidos las serpientes y yo lancé un grito llamando al maestro. Él me dijo: 'Reza'. Recé yo, pero volvieron de nuevo las serpientes y yo volví a llamarle. Él me dijo otra vez lo mismo, y no cesé de hacer eso durante toda la noche, hasta el amanecer. Así que amaneció, levantóse y se puso en marcha en mi compañía. Cayósele entonces por debajo una enorme serpiente que llevaba enroscada, y al verla díjele: 'Pero ¿no la has sentido?' Él me respondió: 'No. Desde hace mucho tiempo, jamás pasé noche alguna mejor que ésta'».

También se ha dicho: «La oración mental es la espada de los novicios: con ella combaten a sus enemigos y con ella se defienden de los males que les amenazan, pues si la prueba está a punto de extraviar al siervo de Dios, basta que su corazón se vacíe de todo lo que no es Él, para que al instante se vea libre de todo cuanto le disguste».

Dícese también: «Cuando el recuerdo de Dios se aposenta en el corazón mediante la oración, aunque se le acerque Satán, cae por tie-

1 Místico de Basora, discípulo de Ḥasan, muerto el 128 de la héjira.
2 Famoso maestro ṣūfī de Basora, muerto el año 110 de la héjira.
3 Místico contemporáneo del anterior.
4 Famoso místico de Cufa, que floreció en el siglo II de la héjira.

rra como cae el hombre atacado de epilepsia. Júntanse entonces los demonios alrededor de él y se preguntan: '¿Qué es lo que tiene éste?' Y se responden: 'Es que la familiaridad divina le ha tocado'...»

En el Evangelio se dice: «Acuérdate de Mí cuando te irrites, y Yo me acordaré de ti cuando me irrite [111]. Conténtate con mi ayuda, pues mi ayuda te es mejor que tu propia ayuda».

Dijo D̲ū-l-Nūn al-Miṣrī [1]: «Aquel que de Dios se acuerda de verdad en la oración, fácil le es toda cosa, guárdale Dios en toda cosa y el recuerdo de Dios le compensa de toda cosa» [2].

Artículo sobre las reglas de la oración.

La oración tiene sus requisitos, que deben guardarse antes, en y después de ella. Unos son externos [114] y otros son internos.

Los requisitos que han de preceder, acompañar y seguir a la oración son los siguientes: penitencia o dolor de los pecados, pureza de alma mediante la disciplina ascética, aislamiento de la gente y ruptura de los lazos mundanos. El vestido ha de estar limpio y aromatizado. Pureza de intención. Sentarse en el suelo, con las piernas cruzadas, en dirección a la *qibla;* ojos cerrados; las manos puestas sobre las piernas. Recitar la fórmula «No hay otro dios, sino Allāh», repetidas veces [115] sin pensar más que en Dios y vaciando el corazón del pensamiento, el deseo y la imagen de todo lo que no es Él [117]. Acabada la oración, aguardar en silencio, en la presencia de Dios, a que Éste envíe al corazón su iluminación o inspiración súbita, fruto de la oración, tras de la cual el alma caerá en la inconsciencia de todo cuanto no es Dios, estado que también se llama *sueño*.

Todos estos requisitos claro es que atañen tan sólo al que hace la oración con propósito deliberado, pues aquel a quien Dios le ha robado ya el uso del albedrío, no tiene más que entregarse pasivamente a la inspiración que Dios le envíe de sus misterios, sin necesidad de emplear aquella fórmula completa, sino sencillamente profiriendo el

1 Místico del siglo II de la héjira, que floreció en Egipto.

2 Omito un artículo sobre la pureza de intención en general porque no se refiere a la oración. El pasaje suprimido se extiende desde la p. 111, l. 5, hasta la p. 113, l. 1 infra.

nombre *Allāh* o *Él*, o tan sólo una de las palabras que la integran, o bien un sonido, o letra, o exclamación, como, v. gr., *¡Ah!* Y así que la inspiración cese, ha de quedar en silencio y quietud. Ni siquiera estos últimos requisitos son necesarios para el que puede prescindir de la oración vocal, porque ha adquirido ya el grado de la oración mental.

Frutos de la oración.

[118] Arroja al demonio del corazón, le impide acercarse a él y lo derrota. Complace a Dios y encoleriza al demonio. Disipa las preocupaciones y tristezas y engendra en el corazón la alegría, que se manifiesta hasta en el rostro. Inspira en cada momento lo que debe hacerse. La oración constante es una de las más eficaces causas para engendrar en el alma el amor de Dios y la vigilancia atenta para servirle, practicando el bien como el esclavo que ve a su Señor con sus propios ojos. Abre la puerta de la contemplación y fertiliza el corazón lo mismo que la lluvia abundante fertiliza los campos, pues ella es el alimento del alma como el pan lo es del cuerpo. Pulimenta al corazón limpiándolo de su herrumbre, que es la negligencia y los afectos desordenados. Para el espíritu reflexivo, la oración es como la lámpara que guía en las tinieblas y dirige hacia el recto camino expulsando los pecados y los defectos... La lengua que se ocupa en orar, abstiénese, con este ejercicio, de emplearse en murmurar, en mentir y en hablar cosas inútiles y vanas. El que ora no molesta con sus palabras al contertulio, ni sus charlas le acarrearán castigo el día del juicio... [123] Los deleites que experimenta el que ora son más dulces que los que producen los manjares y bebidas más exquisitas. Hasta aquí abajo su corazón se reviste de esplendor y alegría, como en la otra vida su rostro aparecerá blanquísimo cual la luna en color y brillo, pues la oración lo eleva a los grados más altos de la perfección y lo hace llegar a las más sublimes moradas. El que ora vivirá, aunque muera; en cambio el negligente, aunque viva, está muerto. El que ora es, en medio de los que no oran, como la lámpara en la habitación tenebrosa, mientras que aquéllos son como noche oscura que no tiene aurora...

Fórmulas que pueden usar los devotos para su oración.

El autor enumera las jaculatorias en que entra alguno de los nombres de Dios cuyo sentido conviene más para el estado espiritual de los devotos [122-136]. Dice que algunos opinan ser la más conveniente para todos la fórmula «No hay otro dios, sino Allāh», porque la primera parte de esta fórmula, es decir, la negativa, produce en el corazón la purgación de todo lo que no es Dios; y la segunda, la afirmativa, engendra su iluminación; o en otros términos: la primera despoja y la segunda reviste.

En la lámina o tablilla para escribir, mientras no se borra lo que en ella había sido escrito, no puede escribirse cosa alguna. El corazón es uno solo y, por tanto, de él no cabe suponer que sea sujeto a la vez de dos cosas, ni, menos, de muchas varias en número. De aquí que el corazón que esté lleno de las imágenes de las cosas sensibles, aunque mil veces diga ¡Dios!, bien poca cuenta se dará del significado de tal idea. En cambio, si está vacío de todo cuanto no es Dios, aunque una sola vez diga ¡Dios!, encontrará en sí un deleite tan intenso, que la lengua será incapaz de describirlo.

Grados de la oración para los devotos.

[136] El autor dice que para la elección de la fórmula más conveniente al devoto según su estado, debe seguir las indicaciones de su director espiritual. Sin embargo, quiere aquí señalar los grados que en general deben recorrer los devotos. Son los siguientes:

1º La oración de plegaria por Mahoma debe preceder a todas, porque el Profeta es el medianero entre Dios y el hombre, su guía, director y modelo, cuyas virtudes ha de imitar el principiante.

2º La oración a Dios con coloquios infunde en el corazón del novicio la certeza de estar próximo a Dios con quien conversa, y esta certeza engendra en él el temor reverencial de Dios [1].

[1] Santa Teresa dice en su *Vida* (cap. VIII): «Que no es otra cosa oración mental, a mi parecer, sino tratar de amistad estando muchas veces tratando a solas con quien sabemos nos ama». (Cf. *supra*, p. 247 = [3]).

3º La oración de arrepentimiento debe preceder a todas en el novicio que se crea reo de pecados [139]. Ha de hacerla sentado en el suelo, en actitud humilde, con la cabeza entre las rodillas y los ojos cerrados, pues esta postura contribuye a lograr el recogimiento del corazón para mejor recibir las luces de lo alto. El rezo ha de consistir en jaculatorias varias con las que busque en Dios y en el Profeta un refugio contra las asechanzas de Satán. Ha de repetirlas un número de veces que convendrá las cuente con el rosario. La mejor hora es la de la aurora; pero convendrá repetirlas entre día, hasta que logre con ellas el fruto de la iluminación, que deberá comunicar a su director espiritual.

4º La oración de los perfectos [142] ocupa ya sus corazones en todo momento y consiste, una vez purificada el alma de toda mancha, en recitar la fórmula antes dicha: «No hay otro dios, sino Allāh», con las condiciones externas e internas que se explicaron. Pero sólo conviene a los devotos que tengan sólida inteligencia y buena complexión orgánica para soportar sin flaqueza de espíritu su ejercicio, pues, si es hombre flojo y endeble de temperamento, convendrá más señalarle todavía algunas jaculatorias no más, ya que mientras quede en su alma un átomo de apetito a las cosas creadas, no podrá llegar a la oración de los perfectos. Ŷunayd exigía para ésta varias condiciones: constante ablución ritual; ayuno; silencio; soledad; rezo de la fórmula dicha; rechazar todo pensamiento que ocurra; no resistir a ninguna sugestión que Dios le infunda, tanto de bien como de mal; no pedirle ni el cielo ni la liberación del infierno. Otro método eficaz consiste en someterse a un director espiritual que elija por él lo que más le convenga, pues el novicio es como el niño sujeto a tutela.

5º Oración de soledad [144]. Es realmente una conversación del alma con Dios, sin ver a nada ni a nadie más que a Él. Su método consistirá en hacer todo lo que conduzca a lograr este resultado, es decir, a renunciar a todas las cosas creadas por Dios. La soledad exterior purga el espejo del corazón de las imágenes sensibles en él grabadas desde que vivió el devoto entregado al mundo. Esas imágenes son como tinieblas, aglomeradas unas sobre otras, que cubren y empañan el corazón como la herrumbre al espejo. Esta roña es la negligencia o tibieza, y mediante la soledad, la oración, el ayuno, la purificación ritual, el silencio, y rechazando los pensamientos que ocurran

ajenos al objeto único buscado — que es Dios —, límpiase el espejo del corazón de su roña. La soledad es como el fuelle del herrero; la oración es como el fuego, la lima y el martillo [1]. Esta soledad externa es el medio para lograr la interior, que se obtiene por la disciplina ascética, el arrepentimiento de los pecados, la enmienda de los vicios, el resarcimiento de las injusticias cometidas contra la honra y bienes del prójimo, y, en suma, purgando lo interior de toda imperfección vituperable, a la vez que refrenando el espíritu para que la mente no divague pensando en las cosas criadas, pues el pensar es lo que más perjudica a la oración de soledad e impide que el alma logre su fruto real y verdadero. A conseguir esa inhibición mental ayudará el aislamiento de las gentes, el silencio, el poco comer y la mortificación de la sed privándose de beber. Sólo cuando el alma sensitiva se haya familiarizado con la soledad, podrá entrar en la oración de este nombre. No basta aislarse de la gente; hay que evitar también el dejarse visitar, pues el aislamiento exige privarse del trato humano y no sólo de ver las personas físicamente, sino también de que el corazón y los oídos sean receptáculo de los pensamientos sugeridos por la charla del prójimo, pues de otro modo no se librará el corazón de los delirios del mundo.

Cierra, pues, tu puerta a las gentes y la puerta de tu cuarto a tu misma familia y ocúpate tan sólo en pensar en el Señor. El que se aisla, pero abre su puerta a las gentes, lo que busca es la gloria y la fama de santo, y lo que obtiene con ello es verse expulsado de la puerta de Dios, y la perdición está más cerca de ese tal, que la correa de su zapato [2]. Debe también ser el que entra en la oración de soledad hombre animoso, valiente y esforzado, de modo que no se altere, perturbe ni asuste si oye una gritería enorme de voces humanas o el estrépito de una pared que se derrumbe. Antes bien, debe permanecer quieto y tranquilo, sin cesar en la oración... Ni debe preocu-

[1] San Juan de la Cruz, *Llama*, II, 451: «Martillar y macear con las potencias como herrero».

[2] Parecida resistencia al trato social, aun para la vida apostólica, mostró San Juan de la Cruz cuando en 1582 se decidió el Provincial P. Gracián a enviar misiones a Italia y otros países católicos, aduciendo San Juan de la Cruz, entre otras razones, la principal del retiro en celda, día y noche, a que los nuevos reformadores del Carmelo estaban obligados por la Regla. Cf. Bruno, 297.

parse siquiera de su aislamiento mismo, sino que el alma debe estar ya habituada a él como lo está todo hombre a las cosas de costumbre. Sólo así es cuando entrará con provecho en la oración de soledad: cuando ya esté tranquilo, animado y a gusto en el aislamiento, exento de la necesidad del combate ascético y de la mortificación, preocupado únicamente del recuerdo de Dios y de estar a solas con Él, pues también la mortificación y el combate ascético disipan el recogimiento, que es el verdadero espíritu de la oración de soledad, puesto que el alma, preocupada en mortificarse, no puede prestar atención a las inspiraciones que Dios le infunda. Déjese, pues, el combate ascético para el aislamiento anterior a la oración de soledad, hasta tanto que el alma sensitiva se familiarice con aquél. De modo que si, entrado ya en la oración de soledad, te ves movido a practicar algún ejercicio de mortificación, como vigilia, hambre, sed, frío, calor, etc., sal de la oración y vuelve al aislamiento precursor de ésta [1]... La celda para la oración de soledad debe ser tan alta como la estatura del hombre de pie; tan ancha como la longitud del hombre postrado; en ella no ha de haber agujero ni resquicio por donde penetre la luz; debe estar lejos de todo ruido, con puerta segura y pequeña y en el interior de casa habitada, aunque será mejor que alguien duerma cerca de la puerta de la celda del retiro. Cerca de la celda habrá de estar también la letrina para las necesidades del solitario y para hacer las abluciones rituales; pero al salir para ello de la celda habrá de cerrar ojos y oídos, a fin de evitar la disipación o falta de recogimiento espiritual que produce el cambio del ambiente de la celda por el exterior [2]. La comida ha de

1 Cf. San Juan de la Cruz, *Subida*, II, XII, 6: «Cuanto el alma se pone más en espíritu, más cesa en obra de las potencias en actos particulares..., y así cesan de obrar las potencias...» — *Ibidem*, 8: «... aprendan a estarse con atención y advertencia amorosa en Dios en aquella quietud..., pues aquí, como decimos, descansan las potencias y no obran activamente, sino pasivamente, recibiendo lo que Dios obra en ellas». — *Ibidem*, XIV, 10: «... se queda el alma a veces como en un olvido grande, que ni supo dónde se estaba ni qué se había hecho...» — *Ibidem*, 11: «... y así se queda el alma como ignorante de todas las cosas, porque solamente sabe a Dios sin saber cómo...» — *Subida*, III, XXXIX, 2: «Y por eso es bueno lugar solitario, y aun áspero, para que el espíritu sólida y derechamente suba a Dios, no impedido ni detenido en las cosas visibles..., esto es, olvidándolas luego y quedándose en Dios».

2 San Juan de la Cruz, *Subida*, III, XLII, 2: «Así lo hacían los anacoretas

tenerla consigo o tras la puerta de la celda, guardada. Nadie debe saber que el devoto está en el retiro de la soledad, y, si fuere necesario que alguien lo sepa, sea éste la persona más allegada a ti, pero que ignore lo que tú estás allí haciendo y lo que te propones hacer. La comida, así en la soledad como en el retiro o aislamiento a ella previo y en general cuando se hacen ejercicios ascéticos, habrá de hacerse tomando el bocado y pronunciando a la vez el nombre de Dios con sentimientos de humildad, como pobre necesitado, en presencia de Dios, y vigilando atento hasta que note que el bocado llegó ya a la boca del estómago, tras de lo cual es cuando tomará otro bocado, haciendo lo mismo que con el primero, y así hasta terminar la comida, que no debe ser ni tan excesiva que produzca pesadez de estómago, ni tan exigua que dé hambre; y tan pronto como sienta vacío en el estómago, apresúrese a tomar alimento otra vez, pero evitando siempre comer carne de animal alguno o que la comida le sea preparada por otro que él mismo, y cuidando de consultar a los médicos sobre el alimento que sea más conveniente a su temperamento, caso de que él mismo lo ignore, aunque advirtiéndoles su deseo de comer poco y cosas ligeras, que no le den sueño ni pereza por su pesadez y que sean fáciles de digerir, a la vez que sacien el hambre, sin desequilibrar la complexión orgánica del sujeto, la cual, si pierde con exceso su humedad, es propensa a delirios y fantasmagorías, pues sólo el desequilibrio temperamental, efecto de las ilustraciones de lo alto, es deseable. Vístase con ropas que tampoco turben su equilibrio, como hemos dicho de la comida, y cámbielas a menudo por otras limpias. No se acueste ni duerma, sino vencido por el sueño. Si los insectos le molestan y alteran su quietud, córtese el cabello y cámbiese de ropa...

[150] En cuanto a la manera de esta oración, ha de consistir en la repetición del nombre divino que a todos los otros comprende y que es Dios, Dios, Dios, o bien, Él, Él, pero evitando el pronunciarlo con la lengua de modo que sólo el corazón sea quien hable... Llegará un momento en que, como dice al-Gazālī, verá el que así ore que todas las cosas proceden de Dios, pero con visión tal, que interrumpa toda atención a las causas creadas y a los medios, sin ver el bien

y otros santos ermitaños que... escogían el menor lugar que les podía bastar, edificando estrechísimas celdas y cuevas y encerrándose allí».

y el mal más que como efectos de Dios. Fruto de esta visión será el abandono o dejamiento en las manos de Dios *[tawakkul]*, de modo que se suprima toda ira y queja contra las criaturas y en cambio se entregue el alma con resignación y hasta gusto a los decretos de Dios... [162]. Hay contemplativos que prefieren la quietud *[sukūn]* o abstención del recuerdo de Dios, al final...

[163] Los síntomas de la perfección espiritual son tres: el abandono del propio albedrío para toda elección; la privación del propio gobierno; la negación o dejamiento de la voluntad [en manos de Dios]...

[164] Es condición de la perfección espiritual el no elegir cosa alguna por propio albedrío, porque los perfectos se conforman con lo que Dios elige por ellos y para ellos; de modo que ni respecto de lo lícito sienten inclinación propia alguna... De aquí que, al entrar en el camino de la perfección, el devoto, si está casado, no debe divorciarse o repudiar a su esposa; y si es soltero, no debe casarse hasta tanto que haya logrado por completo la perfección; y entonces, haga lo que su Señor le inspire...

[177] Analiza luego el autor el acto psicológico de la oración «No hay otro dios, sino Allāh», en estos términos:

Negar la divinidad de todo ser que no sea Allāh, es negación más enérgica que aquella otra que simplemente afirme de Allāh la divinidad sin negarla de todo otro ser. Si decimos que no hay en la ciudad otro sabio sino Zayd, es un elogio mayor que el decir simplemente que Zayd es el sabio de la ciudad. En segundo lugar, hay que tener presente que el hombre no tiene más que un solo corazón y que éste no cabe que esté ocupado a la vez con dos cosas, pues si una de estas dos cosas ocupa ya al corazón, es imposible que lo ocupe la otra, mientras aquélla lo esté ya ocupando. De aquí que quien profiere la fórmula «No hay otro dios, sino Allāh», debe proponerse expulsar de su corazón, con el primer inciso, todo otro ser que no sea Allāh; y así, una vez que el corazón esté vacío de todo otro ser distinto de Allāh y que en él venga a estar presente con absoluto dominio la idea de Allāh, la luz divina alumbrará al corazón con iluminación perfecta... Porque así como antes de hospedar al rey se limpia el aposento de toda suciedad, así también ocurre con el corazón. Y por eso dicen los maestros de espíritu que el primer inciso de la ora-

ción es para limpiar y el segundo para recibir las luces de la presencia de Dios; el primero, para separar, y el segundo, para unir...

[180] Aquel a quien se le revelan los misterios de esta oración, acógese a Dios y con toda pureza de intención se entrega a su servicio, sin prestar atención a ninguna otra cosa que a Dios, sin esperar ni temer más que a Él, sin ver daño ni provecho más que viniendo de Él, y abandonando todo lo que no es Él...

[204] La fórmula de esta oración significa para los contemplativos que no hay cosa alguna deleitosa y agradable sino Allāh, porque el placer que producen las criaturas, comparado con el que Dios produce, es como si no existiese... En efecto, si es grato al sujeto lo que le produce deleite y si le produce deleite lo que le es conveniente, no hay duda de que, si a la sensibilidad le son convenientes las cosas sensibles, a la facultad de entender le conviene la percepción de la majestad de Dios y su santidad. Ahora bien, las cosas percibidas por los sentidos son los accidentes que subsisten en los cuerpos generables y corruptibles, mientras que lo percibido por la potencia intelectual es el ser de Dios y su grandeza. Ahora bien, siempre que la percepción es más intensa y lo percibido es más noble, el deleite resultante de la percepción habrá de ser también más noble y elevado. Según esto, pues, la distancia entre el deleite intelectual y el sensible, en cuanto a intensidad y alteza, será proporcional a la distancia entre la percepción intelectual y la sensitiva; luego si la distancia entre el ser de Dios y sus atributos, comparados con los accidentes que en los cuerpos subsisten, es infinita en cuanto a nobleza y alteza, resultará que también será infinita la distancia entre las relativas percepciones y objetos percibidos en ambos casos, y por lo tanto también será infinita la distancia entre el deleite intelectual producido por la contemplación de la majestad de Dios y el sensitivo producido por la percepción de los sabores y aromas y, en general, por todos los objetos sensibles. De donde resulta evidente que el deleite absoluto y sumo está en la contemplación del significado de esta fórmula de oración, sumergida el alma en la luz de la majestad divina.

[211] [Si de todos los nombres de Dios debe el devoto servirse como de modelos para realizar en su alma las perfecciones divinas en la medida posible], este nombre *Dios*, para que el contemplativo se lo aplique a su propia alma, exige en él la *deificación*, es decir, que

su corazón y todas sus aspiraciones se sumerjan en Dios, sin ver otra cosa más que Dios, sin atender, ni esperar, ni temer cosa alguna más que a Dios.

† Miguel Asín Palacios.

(Continuará.)

ALGUNAS PRECISIONES SOBRE LA RUINA DE LA CÓRDOBA OMEYA

El Califato de Córdoba, laboriosamente edificado por la dinastía omeya durante varios siglos y que parecía llamado a larga vida, se derrumbó súbitamente, «como un castillo de naipes», para dar paso a los reinos de Taifas, sin conocer siquiera el lento declive que su solidez y su reciente y brillante apogeo nos hubieran hecho esperar [1]. El período, vertiginosamente turbado, de las luchas intestinas *(fitna)* que acabaron con él fué casi un relámpago: menos de veinticinco años. Pero este lapso es, sin embargo, lo suficientemente largo para que dentro de él podamos precisar de algún modo — cosa no hecha hasta ahora, que yo sepa — las etapas o momentos culminantes que señalaron una radical transformación en la vida del Islam andaluz.

¿Por qué jalones Córdoba, la maravillosa capital del Occidente musulmán, joyel del mundo, sede de uno de los más fuertes Estados de la época, regente indiscutida de unas provincias y marcas oscuras y dormidas, se va disminuyendo y deshinchando, para nutrir con su savia — intelectual, política y artística — las nuevas capitales de los minúsculos reinos de Taifas?

1 Véanse las consideraciones que hace a este respecto E. Lévi-Provençal en su reciente *Histoire de l'Espagne musulmane*, t. I: *De la conquête à la chute du Califat de Cordoue (710-1031 J. C.)* (Études historiques publiées par l'Institut français d'archéologie orientale du Caire, vol. I), pp. 502-504. — Una traducción españòla de esta obra, hecha por mí, se halla en prensa y aparecerá en la gran *Historia de España* que, redactada por varios especialistas y dirigida por don Ramón Menéndez Pidal, publica la editorial Espasa-Calpe, S. A.

¿Por qué hechos concretos y menudos la esplendorosa y agitada metrópoli pasó de un presente brillantísimo a ser, eso sí, símbolo de un pretérito de gloria, pero tan herida de muerte, que ya no habría de recobrarse jamás? Es un hecho, en efecto, que, desde entonces, Córdoba siempre ha sido la misma. Envuelta en una niebla de espléndidos recuerdos la ve al-Šaqundī en el siglo XII [1], y así subsiste en la geografía poética de hoy: Federico García Lorca, en una canción famosa, la evoca penetrantemente con sólo dos epitetos:

Córdoba, lejana y sola...

y en su *Canto a Andalucía* don Manuel Machado remacha la lejanía y la soledad con el silencio:

Romana y mora, Córdoba callada.

Este es el problema planteado en las páginas que siguen, pero que naturalmente no aspiramos a resolver por completo. Desde luego, no se trata en modo alguno de narrar otra vez la penosa e intrincada evolución de la *fitna* que dió al traste con el Estado califal — asunto suficientemente ilustrado por los historiadores generales [2] —, sino de entresacar de estos libros conocidos de todos, los hechos más significativos, precisando sus fechas, y ensamblarlos, fieles al propósito aludido, con textos nuevos y nunca traducidos a lenguas europeas, procedentes casi todos de la maravillosa *Ḏajīra* de Ibn Bassām, que en estos años viene pu-

[1] Cf. al-Šaqundī, *Elogio del Islam español (Risāla fī faḍl al-Andalus)*, trad. esp. por Emilio García Gómez, Madrid, Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada, 1934, pp. 23-24 y 100-106.

[2] Utilizo, sobre todo, la clásica *Histoire des Musulmans d'Espagne jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides (711-1110)*, par R. Dozy, nouvelle édition revue et mise à jour par E. Lévi-Provençal, 3 vols. Leyde, Brill, 1932 (designada en lo sucesivo simplemente: Dozy) y la nueva *Histoire de l'Espagne musulmane* de E. Lévi-Provençal, descrita en la página anterior (designada en lo sucesivo L.-P.). — Una buena exposición española de los mismos sucesos, apud M. Asín Palacios, *Abenházam de Córdoba y su Historia crítica de las ideas religiosas*, t. I, Madrid, Real Academia de la Historia, 1927, pp. 64-85.

blicando la Facultad de Letras de la Universidad Fu'ād I de El Cairo [1] para poner a disposición de todos un verdadero «tesoro» de noticias, cuyo disfrute estaba antes reservado a muy contadas personas.

I. LA DECADENCIA DE LA VIDA INTELECTUAL Y SOCIAL EN CÓRDOBA

El tema, que enunciado así puede parecer demasiado amplio y ambicioso, necesita una delimitación. Desechada, como ya se ha dicho, una exposición de la historia externa, que se da por sabida, hemos de eliminar asimismo un aspecto tentador, pero que exigiría un desarrollo para el que no tenemos tiempo ni arrestos, es a saber, la evolución psicológica de los cordobeses durante el lapso de la *fitna*. Hoy, en efecto, aunque sea en el empañado espejo de las crónicas, podemos ver la concatenación de causa a efecto con que se van ligando unos a otros, en lamentable progresión, los acontecimientos de aquella época; pero, los contemporáneos que los vivían, ¿no creerían salvador lo que para nosotros fué catastrófico? ¿En qué punto perdieron del todo la esperanza de una apetecida vuelta a la normalidad? Como he dicho, hemos de alejarnos con pena de esta interesante perspectiva, aunque la tengamos presente, para ilustrarla en ocasiones, si podemos. Nos limitaremos, en suma, a los hechos concretos y sintomáticos.

Sabido es cómo, en ausencia del inepto e imprudente Sanchuelo, una conjura cordobesa destronó a Hišām II y entronizó a Muḥammad II al-Mahdī; cómo, ante su detestable conducta, lo derribó Sulaymān al-Mustaʿīn, apoyado por los beréberes, y cómo éste fué a su vez derrotado por al-Mahdī, que volvió a

[1] Ibn Bassām al-Šantarīnī, *al-Ḏajīra fī maḥāsin ahl al-Ŷazīra* (nº 26 de las publicaciones de la Facultad mencionada). Van publicados tres volúmenes: I, 1 (1358 = 1939); I, 2 (1361 = 1942) y IV, 1 (1364 = 1945), reseñados en AL-ANDALUS, V [1940], pp. 494-496; XI [1946], pp. 252-257, y en este mismo vol. XII [1947], pp. 232-236.

reinar en Córdoba, hasta ser asesinado el 8 ḏū-l-ḥiŷŷa 400 = 23 julio 1010. Prodújose entonces la restauración de Hišām II, apoyado por el eslavo Wāḍiḥ. Es posible que los cordobeses, a pesar de los enormes estragos acaecidos en estas contiendas, creyeran recobrada la calma. Si fué así, el asedio que Mustaᶜīn y los beréberes pusieron a Córdoba debió de sacarles pronto de su error.

Durante este segundo reinado de Hišām II (1010-1013), Córdoba experimentó en el invierno del año 1011 una gravísima pérdida intelectual. La famosísima biblioteca del califa al-Ḥakam II [1], que había sufrido ya el escrutinio, que no podemos calificar de tan «donoso» como el cervantino, de que la había hecho víctima el oportunismo político de Almanzor [2], fué puesta en venta en muy buena parte por el ḥāŷib Wāḍiḥ para subvenir a las necesidades de la población asediada por los beréberes. He aquí el texto de Maqqarī — procedente de Ibn Jaldūn — que, después de ponderar la riqueza de la celebérrima librería, nos narra el hecho lamentable:

Estos libros siguieron estando en el Alcázar de Córdoba, hasta que, durante el asedio de los beréberes, vendió la mayor parte y ordenó sacarlos y enajenarlos el ḥāŷib Wāḍiḥ, uno de los mawlàs de Almanzor b. Abī ᶜĀmir. Los restantes fueron saqueados cuando los beréberes entraron en Córdoba y la tomaron a viva fuerza [3].

Ignoramos a qué manos fueron a parar los preciosos libros puestos en almoneda, aunque suponemos que alguna parte tendrían en el posterior florecimiento intelectual de los reinos de

[1] Nos limitaremos a citar sobre ella las clásicas páginas de J. Ribera, *Bibliófilos y bibliotecas en la España musulmana*, apud *Disertaciones y Opúsculos*, I, Madrid 1928, pp. 191-195. Véase también E. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne (Vue générale)*, Le Caire 1938, pp. 95-99.

[2] El texto clásico sobre este hecho vandálico es el de Ṣāᶜid de Toledo, *Ṭabaqāt al-umam*, ed. Cheikho, Beyrouth 1912, p. 66 (reproducido en Asín, *Crestomatía de árabe literal*, 3ª ed., Madrid 1945, nº 22, p. ٢١) y trad. Blachère, *Catégories des Nations*, París 1935, pp. 125-126.

[3] Maqqarī, *Analectes*, I, 250. Cf. Dozy, II, 303; L.-P., 487 y nota 2.

Taifas. De todos modos, acabaron luego por desaparecer, sin dejar apenas rastro [1].

Wāḍiḥ, fracasado y a punto de huír de la capital, fué asesinado, el 15 rabīᶜ II 402 = 16 octubre 1011, por el cordobés Abū-l-Ḥasan ᶜAlī b. Wadāᶜa b. ᶜAbd al-Wadūd al-Sulamī, que se hizo cargo del mando de la ciudad sitiada [2]. Que de él esperaban ayuda los letrados cordobeses nos lo demuestra, no sólo la que le pidió, sin lograrla, el famoso literato Ṣāᶜid de Bagdad [3], sino también estas frases de Ibn Bassām referentes a su muerte y que son tal vez el primer testimonio de la dispersión de los literatos andaluces congregados en la capital, a consecuencia de la *fitna:*

> Pero ᶜAlī ben Wadāᶜa fué rápidamente sorprendido y asesinado, lo que constituye una historia muy larga, y con ello se cerró entonces en Córdoba la puerta de la inteligencia, porque los viles esclavos que le sucedieron borraron todo vestigio de la misma, y los hombres de mérito, desesperados de ellos, se dispersaron por todas partes, sin que quedase en la capital ninguno importante [4].

En la primavera del año 1013 (= 402) tuvo lugar la toma

1 Cf. Lévi-Provençal, *La civilisation arabe en Espagne (Vue générale)*, páginas 97-99. El mismo sabio francés descubrió en la biblioteca de la mezquita mayor de al-Qarawiyyīn en Fez un venerable ms. del *Mujtaṣar* de Abū Muṣᶜab Aḥmad b. Abī Bakr al-Zuhrī (m. 242 = 847; cf. Bencheneb, *Classes des savants de l'Ifrīqiya,* Alger 1920, p. 147, n. 1), copiado en šaᶜbān 359 = junio-julio 970 para la biblioteca de al-Ḥakam II por un tal Ḥusayn ben Yūsuf, que es tal vez hasta ahora el único códice de esta biblioteca de que se tiene noticia. Cf. E. Lévi-Provençal, *Un manuscrit de la bibliothèque du calife al-Ḥakam II*, apud *Hespéris,* XVIII [1934], pp. 198-200, con una lámina.

2 Cf. Dozy, II, 304-305, que le llama con error Ibn Abī Wadāᶜa y L.-P., 488. Ni uno ni otro dicen nada sobre la muerte de este personaje, sólo conocida por el pasaje de la *Ḏajīra* que mencionaremos en seguida, del cual depende asimismo la insípida noticia que a Ibn Wadāᶜa dedica Ibn al-Abbār en su *Ḥulla* (apud Dozy, *Notices sur quelques mss. arabes,* Leyde 1847-1851), pp. 157-158.

3 Cf. *Ḏajīra,* IV, 1, 37-38. No alude a ello R. Blachère en su estudio *Un pionnier de la culture arabe orientale en Espagne au Xe siècle: Ṣāᶜid de Bagdad,* apud *Hespéris,* X [1930], pp. 34-35.

4 *Ḏajīra,* IV, 1, 38.

de Córdoba por los beréberes acaudillados por Mustaʿīn — que por segunda vez se hacía cargo del imperio — y el gran saco de la ciudad. Más adelante tendremos nueva ocasión de aludir a esta sangrienta y lamentable jornada. Sulaymān al-Mustaʿīn podía considerarse dueño absoluto del poder, ya que no sólo había desaparecido Muḥammad al-Mahdī, sino también, para siempre y en circunstancias un tanto misteriosas, el propio Hišām II. ¿Cabía la doble ilusión de que, a tanta costa y tras penalidades tan largas, el Califato recobraría por fin su tranquilidad política y, además, su florecimiento literario, ya que el nuevo califa era persona instruída y buen poeta a sus horas? Si alguien la tuvo, pronto la pudo ver desvanecida.

En primer lugar, bajo Sulaymān tuvo lugar la definitiva fragmentación política del Califato, aunque naturalmente ésta venía fraguándose desde hacía mucho tiempo. Dozy (II, 308) alude con cierta vaguedad a que la independencia de las provincias, que databa desde el comienzo de la *fitna*, se agravó ahora. Lévi-Provençal (p. 490) subraya la insumisión de algunas regiones y el efecto disgregador del reparto de feudos que Mustaʿīn se vió obligado a conceder a sus auxiliares beréberes. Pero Ibn Ḥayyān (recogido por Ibn Bassām) nos da una referencia mucho más concreta, si bien puede ser simbólica, de cómo se produjeron los sucesos apenas entronizado en el Alcázar el nuevo califa:

Terminada la ceremonia de la jura, expidió cartas a las regiones de la Península para notificarles su conquista de Córdoba. Estaban redactadas estas cartas como las que narran las conquistas musulmanas sobre los infieles, es decir, ponderando el subyugamiento de los vencidos, la vehemencia del ataque y el ímpetu del asalto y el saqueo. Incluso cargó la mano en este tono, para atemorizar a las gentes con la fama de su conquista y ponerles en temor de sufrir otra parecida. Pero lo único que lograron estas cartas fué alejar los corazones, volver a abrir las cicatrices, aumentar los desvíos y sacar a luz los odios, por la irritación que a todos producía la catástrofe de su querida Córdoba. Así, todos le juraron odio y se afiliaron a cualquiera, siervo u hombre libre, que le hiciera frente y resistiera su autoridad, por

terror que le tomaron y por desesperar de que pudiera venirles algo bueno de sus beréberes. *Y ésta fué la causa de que se fragmentara el país y de que los señores de las taifas se convirtiesen en reyes* [1].

Veamos ahora cómo a la dispersión política siguió la cultural. Este texto, también de Ibn Ḥayyān y recogido por Ibn Bassām, es más conocido porque, a propósito de Ibn Darrāŷ al-Qasṭallī, tal vez el más grande poeta de la época, lo editó y aprovechó R. Blachère en una excelente monografía [2]. Hélo aquí traducido íntegramente:

Abū Marwān b. Ḥayyān refiere lo siguiente: Cuando la situación se normalizó en Córdoba a favor de Sulaymān, según hemos dicho, los poetas ᶜāmiríes, que seguían por entonces habitando en la ciudad, se presentaron a alabarle, con la esperanza de obtener sus favores; y así, compusieron en su honor hermosos poemas, en los cuales ponderaban su piedad y su viril valentía. La mayor parte de los poetas los recitaron públicamente en una sesión de aparato. El Califa oía y mostraba complacencia; pero aceptó el panegírico y ni dió nada ni mostró generosidad. *Con ello se acabó de romper la unidad respecto a la capital de Córdoba, y la mayoría de los poetas se separaron de su gobierno*. De esta suerte se borraron en Córdoba las huellas de la literatura y se vió invadida por la barbarie. Sus habitantes pasaron de su reconocida humanidad a una vulgaridad patente y perdieron su noble condición de hombres libres [3].

También aquí hemos de dar al texto un valor más simbólico o sintomático que real. La quiebra de un rico no es nunca absoluta, y en Córdoba siguió habiendo poetas. Es más: el propio Ibn Darrāŷ, ocasión del párrafo citado, en Córdoba siguió, esperanzado todavía con un quimérico cambio de fortuna.

Sulaymān al-Mustaᶜīn no tardó en ser destronado por ᶜAlī b. Ḥammūd, un idrīsī de origen africano, que entró vencedor

1 *Ḏajīra*, I, 1, 25.

2 R. Blachère, *La vie et l'œuvre du poète-epistolier andalou Ibn Darrāğ al-Kasṭallī*, apud *Hespéris*, 1933, pp. 108-109 (10-11 de la tirada aparte),

3 *Ḏajīra*, I, 1, 50-51.

en Córdoba el 22 muḥarram 407 = 1° julio 1016, asesinó a su antecesor y se arrogó el ambicioso título de al-Nāṣir li-dīn Allāh, nada menos que el mismo que había llevado el fundador del Califato omeya. El nuevo soberano estaba berberizado casi por completo y hablaba el árabe con dificultad. Los ocho primeros meses de su reinado fueron una tregua apacible, en la que los beréberes perdieron muchos de sus privilegios. Pero la inercia de la revuelta constante, la nostalgia incurable de ciertos grupos partidarios de los Omeyas y tal vez una cierta susceptibilidad de la ortodoxia ante ciertos ribetes ᶜalīes del nuevo gobierno del extranjero, produjeron una nueva conjura legitimista en torno al pretendiente omeya ᶜAbd al-Raḥmān al-Murtaḍà, aparecido en la región levantina. La reacción de ᶜAlī, que había de costarle la vida en 1° ḏū-l-qaᶜda 408 = 21-22 marzo 1018, fué brutal. He aquí cómo nos describe un texto de Ibn Ḥayyān (recogido como todos por Ibn Bassām) la situación de Córdoba en la primavera de 1017:

Hizo caer [ᶜAlī b. Ḥammūd] sobre los habitantes de Córdoba toda suerte de vejaciones y exacciones, les quitó las armas, les demolió las casas, ató las manos a los gobernadores para que no les hicieran justicia, impuso tributos a la plebe y colocó al frente de los magnates a los peores, los cuales inventaron en honor suyo toda clase de mortificaciones con que arruinar la nación y le sirvieron con el mayor empeño. Todas las gentes tenían guardas y estaban vigiladas por policías; a derecha e izquierda tenías lo que quisieras de soplones serviles y cerriles. Media población espiaba a la otra media. No encontrarías a nadie que no tuviera un polizonte, hasta el punto de que los grandes secretarios parecía que escribían a vista de todos. A las gentes se les quitaban sus fincas. El mundo se entenebreció, y los cordobeses, desesperados con lo que se les había venido encima por orden de Dios, se quedaban en sus casas y se atrincheraban en los senos de la tierra. Apenas salían de día y los mercados estaban desiertos. Únicamente al acercarse la noche, cuando cesaba la persecución, salían entre tinieblas a sus menesteres más indispensables [1].

[1] *Ḏajīra*, I, 1, 81. — Cf. Dozy, II, 315; L.-P., 493-494.

Fracasada lamentablemente la aventura de al-Murtaḍà, ᶜAlī b. Ḥammūd fué sustituído en Córdoba por su hermano mayor al-Qāsim, que se hizo llamar al-Maʾmūn, bajo el cual, durante tres años, Córdoba volvió a conocer otra tregua relativamente reparadora. Acabó ésta, sin embargo, con la rebelión de Yaḥyà ben Ḥammūd, hijo de ᶜAlī, que en rabīᶜ II 412 = 5 agosto 1021, entró en Córdoba, desalojada por su tío, para mantenerse en ella a duras penas por año y medio. Cuando se vió forzado, por la anarquía reinante, a volver a Málaga, le sustituyó otra vez su tío al-Qāsim, que en 21 ŷumādà II 413 = 9 septiembre 1023 abandonó definitivamente Córdoba, para ser asesinado a poco por Yaḥyà.

Otra vez estaba vacante el trono de Córdoba y había ocasión de reponer en él a un Omeya. Por elección de los cordobeses, celebrada en la mezquita mayor el 16 ramaḍān 414 = 2 diciembre 1023, fué nombrado ᶜAbd al-Raḥmān, un hermano de al-Mahdī, que tomó el título de al-Mustaẓhir. Se trataba de un jovenzuelo culto, buen poeta, encantador, que tomó por ministros a los mejores literatos de Córdoba: Abū ᶜĀmir b. Šuhayd, ᶜAbd al-Wahhāb b. Ḥazm y el celebérrimo escritor ᶜAlī b. Ḥazm [1]. ¡Qué maravilloso sueño de gloria! Duró poco. Los inexpertos gobernantes, sin recursos ni astucias, se vieron vencidos por una revuelta popular a los cuarenta y siete días de su nombramiento, y Córdoba iba a pagar este relámpago de esperanza con el año largo que duró la espantosa tiranía de Muḥammad III al-Mustakfī, otro Omeya — cincuentón, ridículo, vulgar y malvado — , elegido por casualidad y que se apresuró a ejecutar a su antecesor.

Sobre algunos lastimosos aspectos de la gestión de Mustakfī hemos de hablar más adelante. Limitémonos ahora a traducir algunas frases de Ibn Ḥayyān, que nos transmite Ibn Bassām, sobre cuál era la situación de Córdoba en estas fechas:

[Mustakfī] decía a todas las gentes: «Vivid bien como queráis y tomad los cargos que os apetezcan.» De esta suerte llevaron por

1 Cf. M. Asín, *Abenházam de Córdoba*, I, pp. 78 ss.

aquellos días el título de visir, simple o doble, los individuos más viles de la guardia y los más ignobles inspectores, sin contar los secretarios y domésticos palatinos de más baja extracción. En cuanto a la magistratura de la *šurṭa ʿulyà* y las inferiores, dentro de los altos puestos, las desempeñaron comerciantes y gentes de baja estofa. Las gentes rivalizaban en desear estos elevados cargos públicos, deseosos de ocupar turno en el gobierno, y para ello cubrían la puerta del califa y ocupaban los patios de su alcázar, llenos de ilusiones; pero cuando se dieron cuenta de su debilidad abandonaban sus puestos y muchos procuraban verse libres de ellos [1].

Los alfaquíes que emitían dictámenes fueron elevados al visirato, mezclados con la hez de los pretorianos domésticos, y a los puestos de consejeros jurídicos fueron elevados curiales ignorantes, que cubrieron de deshonor la ciencia y la religión, y llegaron a ser en el insólito número de cuarenta [2].

¡Qué ciudad hubiera soportado por más tiempo tanta catástrofe, tan duros golpes, tan insolente anarquía y tan crueles alternativas! Cuando el 25 rabīʿ I 416 = 26 mayo 1025 Mustakfī, incapaz de dominar el caos reinante, escapó de Córdoba para ser asesinado a poco en Uclés por uno de sus cortesanos, la desesperanza era general y nadie quería ocupar el califato. Yaḥyà b. Ḥammūd, repuesto en el cargo, hizo una breve aparición en Córdoba y dejó en ella un lugarteniente. Los *fatàs* eslavos Jayrān y Muŷāhid, que expulsaron de la ciudad a este lugarteniente, no se atrevieron a arrogarse el poder. Un último Omeya — hermano del desgraciado al-Murtaḍà —, elegido por la burguesía cordobesa y que se llamó Hišām III al-Muʿtadd, se reveló tan mediocre como perezoso y se entregó en manos del antiguo tejedor Ḥakam b. Saʿīd. Estalló la última revuelta. El 12 dū-l-ḥiŷŷa 422 = 30 noviembre 1031 caía asesinado Ḥakam, huía el último califa y la ciudad se proclamaba independiente bajo la administración republicana de un consejo de personajes notables, mandados por Abū-l-Ḥazm ben Ŷahwar.

1 *Ḏajīra,* I, 1, 381.
2 *Ibidem.*

Había terminado el califato omeya y la vieja metrópoli del Betis, decaída para siempre, iba a continuar una vida oscura, primero como república burguesa, luego como meta de la ambición de los reyes de Taifas, y, por último, bajo la dominación de almorávides y almohades, hasta que la conquistara San Fernando. Seguiría rodeándola el prestigio de su pasado esplendor y aún nacerían en ella, para no citar más que dos nombres, un Ibn Zaydūn y un Ibn Quzmān. Pero no deja de ser sintomático el que, al visitarla el famoso visir de Almería Aḥmad b. ᶜAbbās [1], concretara luego su impresión en esta frase: «No he visto en Córdoba más que mendigos o ignorantes (ما رأيت بقرطبة الاّ سائلًا أو جاهلًا)» [2]. Suelen citarse estas palabras como muestra del satánico e infundado orgullo de este extraño personaje; pero es indudable que no las hubiera pronunciado, a pesar de su injusticia, si Córdoba no hubiera dejado de ser lo que durante siglos representó en la historia del islam de Andalucía.

II. LA RUINA DE LOS MONUMENTOS OMEYAS EN CÓRDOBA

También aquí nos conviene previamente hacer una acotación del tema. No nos proponemos trazar el inventario de los monumentos omeyas cordobeses, asunto ya tratado, aunque parcialmente y desde distintos puntos de vista, por Lévi-Provençal [3] y por Pérès [4]; ni contribuir a los que éstos y otros autores han hecho para la reconstrucción ideal de dichos monumen-

[1] Murió asesinado por Bādīs de Granada en 429 = 24 septiembre 1038. Cf. Dozy, III, 22-29, y las referencias citadas; *D̲ajīra*, I, 2, 151-180, e *Iḥāṭa*, (ed. Cairo) I, pp. 129-132.

[2] *D̲ajīra*, I, 2, 176.

[3] E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle (Institutions et vie sociale)*, París 1932, cap. IV, pp. 195-236.

[4] H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle*, París 1937, pp. 121-134. Aquí se trata, naturalmente, de «las ciudades de España, vistas por los poetas».

tos [1]; ni siquiera tener en cuenta las investigaciones arqueológicas que se han llevado o se llevan actualmente a cabo en Córdoba, particularmente en la ciudad palatina de Madīnat al-Zahrā' [2]. Nos ceñiremos de modo exclusivo a los textos literarios que tratan de destrucciones en los palacios omeyas. En desquite, ampliaremos en este caso nuestra información hasta el final de la dominación musulmana en Córdoba.

La primera víctima de los disturbios de la *fitna* fué la ciudad palatina de al-Zāhira, empezada a edificar por Almanzor en 368 = 979 y concluída dos años más tarde. Apenas iniciada, en ŷumādà II 399 = 15 febrero 1009, la sublevación de Muḥammad II al-Mahdī, contra Hišām II, o mejor contra Sanchuelo, uno de sus primeros blancos fué, como era natural, la residencia de los dictadores ʿāmiríes. Evacuada sin resistencia por sus habitantes, fué presa de un desenfrenado saco y después incendiada o destruída. Extraídos de ella los tesoros y cuantos elementos constructivos — columnas, pilas, maderas, puertas — podían tener algún valor, quedó reducida a escombros, a los treinta años de su fundación [3]. Resultó la más efímera de las construcciones califales, y su desaparición fué tan completa, que no ha dejado eco en la tradición local y ha llegado a plantear dudas y contradicciones sobre su hipotético emplazamiento [4].

Aunque no poseamos datos concretos sobre destrucción de edificios o monumentos, es de suponer que éstos no ganarían nada con las dos tomas de Córdoba, primero por los beréberes y los castellanos del conde Sancho García, en 16 rabīʿ I 400 = 8

[1] Dejamos este asunto para otra ocasión, porque abrigamos la esperanza de que la edición y traducción que tenemos entre manos del volumen del *Muqtabis* de Ibn Ḥayyān, referente a al-Ḥakam II (manuscrito de Constantina, hoy perdido y sólo representado por la copia de la Real Academia de la Historia; cf. AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 410 y 412), proporcionarán materiales de primer orden para darnos cuenta, mucho más perfecta que hasta ahora, de cómo era Madīnat al-Zahrā'.

[2] Nos limitaremos a citar aquí, por haberse publicado en estas mismas páginas (AL-ANDALUS, X [1945], pp. 147-154), el artículo de Rafael Castejón *Nuevas excavaciones en Madīnat al-Zahrā': el Salón de ʿAbd al-Raḥmān III.*

[3] Cf. Dozy, 286; L.-P., 476; Pérès, 124, nota 2, y las referencias citadas.

[4] Cf. Lévi-Provençal, *L'Espagne mus. au Xe siècle*, pp. 230-231.

noviembre 1009, como consecuencia de la batalla de Qanṭīš, que produjo el destronamiento de al-Mahdī y la entronización de Mustaᶜīn [1]; y, luego, por al-Mahdī, Wāḍiḥ y las tropas catalanas de los condes Ramón Borrell III de Barcelona y Ermengardo de Urgel, el 6 šawwāl 400 = 22 mayo 1010, como consecuencia de la batalla de ᶜAqabat al-baqar, que destronó a Sulaymān al-Mustaᶜīn [2]. Pero muchas mayores calamidades aguardaban todavía a Córdoba.

Sus mayores males habían de venirle de los beréberes, como expiación de la tremenda falta política que, contra la prudente conducta seguida por ᶜAbd al-Raḥmān III, cometió al-Ḥakam II en las postrimerías de su reinado y agravaron luego Almanzor y sus hijos, con traer a España buen número de contingentes africanos, que de auxiliares, primero menospreciados y luego admirados, se convirtieron en árbitros de la situación y a la postre en verdugos implacables del Estado que habían venido a defender en un principio. Los beréberes, en efecto, enarbolando la bandera de Sulaymān al-Mustaᶜīn, simple juguete en sus manos, iniciaron pronto el asedio de Córdoba, donde Wāḍiḥ y los eslavos habían asesinado a Muḥammad al-Mahdī y restaurado al incapaz califa Hišām II.

Este asedio, que había de durar bastante más de dos años, iba a inaugurarse con una pérdida irreparable para la civilización cordobesa. El 23 rabīᶜ I 401 = 4 noviembre 1010, tras un sitio de tres días y gracias a la traición de un oficial de la guarnición, los africanos entraron en Madīnat al-Zahrā', la maravillosa ciudad palatina construída por ᶜAbd al-Rahmān III, teatro que había sido de los más pomposos y solemnes momentos del Califato omeya. Los invasores exterminaron a cuantos soldados y seres indefensos encontraron en la ciudad, que les sirvió de cuartel general hasta la primavera siguiente y que luego saquearon e incendiaron [3]. Dozy sostiene que quedó convertida en « un montón de escombros », pero, como hemos de ver, la frase no

1 Cf. Dozy, II, 296; L.-P., 482-483.
2 Cf. Dozy, II, 298; L.-P., 485.
3 Dozy, II, 303; L.-P., 486; *Bayān*, III, 101-102.

tiene más que un valor metafórico, ya que, a pesar del terrible golpe sufrido, el espléndido palacio había de dar mucho que hablar todavía.

Incapaz de resistir por más tiempo, Córdoba se entregó a los sitiadores en la primavera de 1013 = 403 [1]. El saqueo, la violación, el asesinato, el incendio, la devastación, cuantas bárbaras tropelías pueden ser imaginadas, se enseñorearon de la desgraciada ciudad. Es inútil insistir en estos hechos harto conocidos, no sólo por las historias generales [2], sino también por la literatura. Abū ʿĀmir b. Šuhayd dedicó a la ruina de la capital una elegía mediocre [3], y otros poetas la lloraron también [4]. Ningunas páginas igualan, sin embargo, a las que sobre este asunto escribió el gran Ibn Ḥazm de Córdoba en su *Ṭawq al-ḥamāma* [5]: «La ruina lo ha trastrocado todo. La prosperidad se ha cambiado en estéril desierto; la sociedad, en soledad espantosa; la belleza, en escombros dispersos; la tranquilidad, en encrucijadas aterradoras. Ahora son asilo de los lobos, juguete de los ogros, diversión de los genios, y escondite de las fieras los parajes que habitaron hombres como leones y vírgenes como estatuas de marfil, cuyas manos derramaban innumerables favores...»

Es posible que de esta general ruina escapara el principal cuerpo del Alcázar de los califas dentro de la ciudad, aunque no muchos de sus pabellones y salas aisladas. De los palacios campestres, unos se salvarían y otros no. En cuanto a la célebre almunia de la Ruṣāfa, ya la había destruído estúpidamente Wāḍiḥ, a poco de la toma de Madīnat al-Zahrā' por los beréberes:

1 Dozy, II, 305, fija la fecha de la entrada de los beréberes en Córdoba el domingo 19 abril 1013; L.-P., 488, dice que la petición de *amān* tuvo lugar el 26 šawwāl 403 = 9 mayo 1013 y que la entrada de al-Mustaʿīn se verificó dos días después.

2 Dozy y L.-P., *loc. cit.*

3 Ibn al-Jaṭīb, *Aʿmāl al-aʿlām*, pp. 122-123; trad. Pérès, *Poésie*, pp. 122-123.

4 Cf. *Bayān*, III (ed. Lévi-Provençal), pp. 110-111.

5 Ed. Pétrof, 87-88; trad. Nykl, pp. 135-136; trad. Weisweler, pp. 146-148; reproducido por Ibn al-Jaṭīb en su *Aʿmāl al-aʿlām*, ed. Lévi-Provençal, Rabaṭ 1934, pp. 124-126.

Wāḍiḥ, llevado de su mal juicio y dejado de la mano de Dios, entregó la almunia de al-Ruṣāfa en manos del populacho, y la hizo demoler e incendiar, destruyendo un palacio que había sido tan hermoso y perfecto, por miedo de que los beréberes se le entraran por aquella parte, aunque luego se arrepintió de haberlo hecho, por comprender que, al contrario, hubiera servido para reforzar su situación [1].

No he vuelto a encontrar noticias sobre los palacios omeyas hasta el reinado de Mustakfī. He aquí el interesante pasaje que sobre ellos escribió Ibn Ḥayyān en su historia de este califa, y que nos ha conservado Ibn Bassām en su *Ḏajīra* [2]:

En los días de este al-Mustakfī se arruinó del todo lo que quedaba de los palacios de su antepasado al-Nāṣir y desaparecieron las construcciones del alcázar de al-Zahrā' [3]. Fueron arrancados el cobre de las puertas, el plomo de las tuberías y otros materiales. Con esta ruina se plegó aquella alfombra del mundo y se desfiguró aquella hermosura que había sido el paraíso terrenal. Y fué precisamente a ensañarse con ella, antes de que cumpliera el siglo [4], quien tenía menos fuerza que el ratón almizclero y era de constitución más débil que el mosquito de Nemrod [5]. Pero Dios hace que sus ejércitos se enseñoreen de quien Él quiere: suyos son el poder y la omnipotencia [6].

1 *Bayān*, III, 102.

2 I, 1, 382.

3 Como seguiremos viendo, tampoco hay que tomar al pie de la letra esta noticia de una desaparición total de al-Zahrā'.

4 La construcción fué iniciada en 325 = 936. Mustakfī reinó de 1024 a 1025.

5 Cf. *Encyclopédie de l'Islam*, III. 900-902, art. *Namrūd* (Bernhard Heller): Cuando Nemrod, a pesar de la amonestación de los ángeles, sigue dispuesto a luchar contra Dios, Dios envía un ejército de mosquitos que comen la carne y beben la sangre de los hombres de Nemrod, y uno de esos mosquitos entra por la nariz en el cerebro de éste, atormentándole por cuatro siglos — los mismos en que había ejercido la soberanía — hasta su muerte. Esta muerte (análoga a las de Tito y Nabucodonosor) es una imitación de la Agadda.

6 Paráfrasis de *Qur'ān*, LIX, 6.

Dozy, en su *Histoire*, hablando del último califa Hišām III al-Muᶜtadd (1027-1031) y de su omnipotente primer ministro el tejedor al-Ḥakam b. Saᶜīd, dice que éste, necesitado de dinero y estando el Tesoro exhausto, hubo de acudir a expedientes poco honorables, como el de forzar a los principales comerciantes a que compraran a elevado precio ciertos objetos preciosos que los hijos del ᶜāmirī al-Muẓaffar habían depositado en casa de algunos amigos. «Les obligó además — añade — a comprar el plomo y el hierro procedentes de los palacios reales demolidos durante la guerra civil» [1]. Como no se cita la fuente concreta, no sabemos si esta noticia es la misma anterior referente a Mustakfī, o si es eco de una nueva depredación.

Y entramos con esto en el período en el que, habiendo sido definitivamente abolido el Califato, Córdoba se convierte en una república burguesa administrada por los Banū Ŷahwar. Los monumentos omeyas habían sufrido, desde luego, enormes depredaciones y despojos; pero acaso no del todo irreparables. Consta, por ejemplo, que, en 455 = 1063, Muᶜtaḍid de Sevilla quiso que su hijo Ismāᶜīl fuese contra Córdoba «y que sitiase Madīnat al-Zahrā', cuya parte inferior se hallaba desmantelada» (النزول بزهرائها المعطّلة بأسفلها) [2]; proyecto que no llegó a realizarse. Es muy posible, por tanto, que incluso los monumentos omeyas fuesen, a pesar de los terribles trastornos de que habían sido víctimas, susceptibles de restauración; pero ¿qué sentido tenía esta restauración cuando la ciudad que desde ellos regía un enorme imperio había quedado reducida a mandar en su propio casco urbano y en unas pocas leguas a la redonda? Por todos estilos, y no era el menor el económico, resultaba mejor dejarlos en ruina. Y entonces surge en el hombre cordobés — y en general en

[1] Dozy, II, 340.

[2] Cf. Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 256 y trad. en p. 291. El pasaje es de Ibn Ḥayyān y procede de la parte III de la *Ḏajīra*, aún no publicada en El Cairo (ms. Gotha, 38 *r*). Cf. etiam Dozy, II, 64, y Pérès, *Poésie*, 124. Pérès sigue dando la fecha 450 = 1058, que Dozy corrigió en el tomo III de sus *Loci de Abbadidis*, y aparece ya corregida en III, 64, nota 3.

el musulmán andaluz — un sentimiento extraño en la época medieval y precursor, en cierto sentido, de la sensibilidad moderna: la melancolía ante las ruinas; melancolía que tan bien iba a la Córdoba decaída de su esplendor y destinada a eternizarse en la decadencia, y que ha inspirado a Pérès excelentes páginas [1].

Intérprete insuperable de esta melancolía fué el gran poeta neoclásico Ibn Zaydun (394 = 1003-463-1070), evocador, en el fracaso de sus amores con Wallāda, de los esplendores de Córdoba, y finísimo gustador, en la desesperanza de la ausencia, del encanto que emanaban las salas desiertas y los jardines abandonados de Madīnat al-Zahrā':

Desde al-Zahrā' con ansia te recuerdo.
¡Qué claro el horizonte! ¡Qué serena
nos ofrece la tierra su semblante!...
Los arriates floridos nos sonríen
con el agua de plata, que semeja
desprendido collar de la garganta... [2].

Pero sería demasiado pedir que, sobre esta sorprendente aparición de la melancolía romántica entre los árabes, encontráramos también en ellos el sentido histórico y arqueológico que, desde época muy reciente, nos hace a nosotros conservar y cuidar los preciosos vestigios del pasado. Los que quedaban en la Córdoba del siglo XI estaban condenados a desaparecer progresivamente o a que la estupidez humana acelerara su destrucción. Y esto último fué lo que ocurrió.

De todos los textos nuevos agrupados en estas páginas ninguno quizás es tan interesante como el que inserto a continuación. Se refiere a los últimos tiempos de la dominación de los Banū Ŷahwar en Córdoba (entre los años 1043 y 1064, que fueron los de Muḥammad Abū-l-Walīd) y lo debemos también

1 Cf. Pérès, *Poésie*, pp. 126 ss..

2 Cf. mis *Qasidas de Andalucía puestas en verso castellano*, Madrid 1940, pp. 41 ss. El texto en Ibn Jāqān, *Qalā'id*, Marsella-París 1277 = 1860, pp. 82-83; Cour, *Un poète arabe d'Andalousie: Ibn Zaïdoun*, Constantine 1920, nº 28, y Kāmil Kīlānī, *Dīwān Ibn Zaydūn*, Cairo 1351 = 1932, pp. 257-258.

a la maravillosa pluma del historiador cordobés contemporáneo Ibn Ḥayyān (987-8 – 1076). El pasaje está contenido en la monografía separada que, aparte los preciosos *excerpta* diseminados por toda la obra, consagra a Ibn Ḥayyān su devoto admirador Ibn Bassām de Santarén (m. 542 = 1147) en la primera parte de su inestimable *Ḏajīra*, y que, como en otra parte hemos dicho [1], nos presenta a nueva luz al gran escritor de Córdoba: frente al sesudo, pacato e imparcial historiador de las secas biografías al uso, nos ofrece un Ibn Ḥayyān feroz, virulento, implacable, que desfoga su saña y su indignación contra la triste época en que le ha tocado vivir, arremetiendo sin piedad contra sus contemporáneos y retratándolos en una serie de semblanzas, tan incisivas, que Ibn Bassām se ha creído muchas veces en el deber (felizmente no en nuestro caso) de suprimir los nombres de las vapuladas víctimas. Nuestro texto, que es una de dichas semblanzas, está escrito, como los demás de la serie, en una prosa tan literaria y exquisita, que muchas veces se escapa de las redes de los diccionarios que hasta ahora poseemos, y resulta de interpretación nada cómoda. Discúlpense, pues, algunas inseguridades de mi versión, que, por otra parte, y afortunadamente, no atañen a los datos y puntos esenciales. Hélo aquí [2]:

A su muerte [3] apareció Ibn Bāša, el que destruyó los palacios y convirtió en erial lo cultivado. En punto a bajeza de carácter, mal agüero, vileza de tronco y rama, injusticia y desastre, no había más que pedir. A su mano perecieron los excelsos alcázares de los Banū Umayya, desaparecieron sus admirables monumentos y se vinieron abajo sus inexpugnables construcciones. Ibn al-Saqqā', gobernador [*mudabbir*] de Córdoba [4], le nombró para que reuniera los materia-

[1] Cf. mi artículo *A propósito de Ibn Ḥayyān*, apud AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 402 ss.

[2] *Ḏajīra*, II; 1, 111-113.

[3] No sabemos de quién.

[4] Sobre este famoso personaje, cf. Dozy, III, 97. La única autoridad árabe es, como siempre, Ibn Ḥayyān, apud Ibn Bassām, *Ḏajīra*, I, 2, 121 ss. (pasaje antes editado y traducido por Dozy en *Loci de Abbadidis*, III, 166-167, 169-171).

les que quedaban en los palacios destruídos y despojados. Y se cernió sobre ellos como la mayor calamidad: vendía las cosas de mayor importancia y de precio más alto que le estaban confiadas (a él, a quien no se le hubiera debido confiar ni un matojo de verdura); se cebaba en ellas como el fuego en el acanto seco. Malbarató los materiales — mármoles preciosos, columnas de gran valor, maderas riquísimas, cobre purísimo, hierro y plomo de la mejor calidad — para enriquecerse. El dinero lo disipaba en futilidades, adquiriendo cuanto veía u oía hablar de ello. Acerca de su prodigalidad se refieren cosas extrañas que atestiguan su desbaratado proceder. Los embajadores de los reyes venían a comprarle aquellos materiales en los precios más altos, y él se los entregaba a cambio de mil diferentes desatinos [1]. Así siguió hasta agotar los materiales al cabo del tiempo, pero al fin de su vida se quedó pobre, loco y enfermo, y, cuando murió, su nombre se hizo proverbial para cuantos lo conocieron o tuvieron noticia de él [1].

Más importante que todo eso fué para los hombres inteligentes el que Dios el Alto le diera poder para destruir los alcázares de los Banū Umayya, los que habían sido edificados sobre cimientos de gloria, en los que se habían humillado las cervices de todos los hombres, los que se habían conservado incólumes a lo largo de tantos años, y que ahora se quedaron en la península de al-Andalus como Iram la de las columnas [2], sin que ya fuese de temer el derribo de sus fuertes muros. Cuando Dios el Alto consintió que se vinieran abajo sus construcciones y se borraran sus huellas, dió poder para ello a este hombrecillo de pobres fuerzas y nulos alcances, como se lo dió en otro

El *Bayān*, III, pp. 255-256, resume los acontecimientos. Cf. etiam Dozy, *Loci de Abbadidis*, II, 122. — Claro es que todos estos datos no valen nada frente a la espléndida semblanza de Ibn al-Saqqā' por Ibn Ḥayyān que ahora podemos, por fin, leer en *Ḏajīra*, IV, 1, pp. 186-191, donde tenemos la fecha de su muerte: sábado 23 ramaḍān 455 = sábado 20 septiembre 1063. — ¡Éste, y el de todos los otros pasajes citados en este artículo, es el verdadero Ibn Ḥayyān, y no el del *Muqtabis!* (Cf. Al-Andalus, XI [1946], p. 415).

1 - 1 Adición de dos mss., que figura como nota en la edición de El Cairo.

2 Sobre «Iram, la de las columnas» *(Iram ḏāt al-ʿimād)*, ciudad mítica destruída por Dios, que aparece citada en *Qur'ān*, LXXXIX, 5-6, y de identificación muy discutida, cf. el erudito artículo de A. J. Wensinck en *Encyclopédie de l'Islam*, II, 553-554.

tiempo a viles ratas para que acabasen con el dique de Ma'rib, el de las peregrinas historias [1]. Y, en efecto, los demolió hasta trocarlos en montones de ceniza y madrigueras de lagartos, y no se marchó de ellos antes de arrancar sus sillares y prenderlos fuego, convirtiéndolos en depósitos de cal para el que la quisiera. ¡Qué lección para los supervivientes que hubieran alcanzado a vivir en aquella feliz comarca bajo el gobierno de sus reyes! ¡Bendito sea El que hace descender los prodigios, El que remueve las dinastías y altera la faz de las regiones!

¿A qué edificios se refiere este inestimable pasaje? El que no se hable en él nominalmente de Madīnat al-Zahrā', y el que se diga que se trata de monumentos «que se habían conservado incólumes a lo largo de tantos años», nos hace pensar en primer término en el viejo palacio califal de Córdoba. Pero la forma amplia con que se alude a «los excelsos alcázares de los Banū Umayya» no excluye la posibilidad de que también se trate de al-Zahrā'. Aun con esta reserva, ¡qué espléndida luz arrojan las palabras de Ibn Ḥayyān sobre la suerte de los edificios omeyas!

Su destrucción progresiva, la dispersión y utilización de sus materiales preciosos y transportables en otros monumentos de distintas ciudades, y, por fin, la ruina total y la conversión de lo destruído en cantera durante mucho tiempo beneficiada, eran hechos bien conocidos por historiadores y arqueólogos. Recientemente, por ejemplo, en un bello artículo aparecido en esta misma revista [2], al dar cuenta de los nuevos y maravillosos hallazgos realizados en Madīnat al-Zahrā', don Rafael Castejón ha hablado de los estratos de ruinas que ha sido forzoso remover en lo que fué mansión califal; de la carencia casi absoluta de

[1] Sobre la destrucción del dique de Ma'rib, como realidad histórica y como leyenda mítica, cf. el largo artículo de Adolf Grohmann en *Encyclopédie de l'Islam*, III, 296-311. Efectivamente, según el mito, cuando la vidente Ẓarīfa advirtió a su esposo, el rey ʿAmr, la futura ruina del dique, y que la señal sería ver que lo demolían ratas, ʿAmr fué hacia el dique y vió que una rata removía con sus patas traseras una piedra que cincuenta hombres no hubieran podido siquiera mover.

[2] T. X [1945], pp. 147-154.

fustes de columnas; de las huellas de un gran incendio, etc., sosteniendo que la que él llama «ruina musulmana» no se habría iniciado a fondo «hasta la invasión almorávide (de cuyos tiempos hay mezquitas fechadas con capiteles probablemente extraídos de Madīnat al-Zahrā') y más especialmente con los almohades».

Este pasaje traducido rectifica ahora algún extremo (como el de fecha de la «ruina musulmana»); pero confirma todos los demás, pues, como se ve, explica bien, sobre el fondo de los saqueos y despojos originados por la guerra civil, no sólo la desaparición por venta de los materiales preciosos (la carencia de fustes en Madīnat al-Zahrā', por ejemplo), que luego habrían de reaparecer en sitios distintos, adaptados a nuevos usos y construcciones, sino también la posterior ruina total, hasta la remoción misma de los sillares, e incluso el incendio. Para colmo nos da el nombre del «destructor», convenciéndonos de que este templo de Éfeso tuvo asimismo su Herostrato.

Permítaseme aventurar una hipótesis sobre este último extremo. En la edición de la *Ḏajīra* el nombre del «destructor» aparece escrito *Ibn Bāša* (ابن باشة). Este apellido es raro en la onomástica hispana. En el cedulario de Codera no se encuentra más que otro individuo llamado también *Ibn Bāšša*, pero con *tašdīd* sobre el *šīn* (ابن باشّة): el lector alcoránico Muḥammad b. Bāšša b. Aḥmad al-Zuhrī al-Undī (de Unda, Valencia), nacido en 446 h. y muerto en 515 h., biografiado por Ḍabbī en *BAH*, III, nº 70. Ahora bien: en la biografía del mismo personaje por Ibn Baškuwāl (*BAH*, I-II, nº 1.147), el apellido aparece en la forma Ibn Bāssu o Bāsso (ابن باسّهُ), que es, sin duda, la buena lección (es muy fácil confundir el *tašdīd* con *ḍamma* y los tres puntos del *š*, y tomar por un *tā' marbūṭa* el *hā'* que sigue a los nombres romances terminados en *o*). ¿No habrá ocurrido otro tanto en nuestro caso? No tengo ninguna razón especial en la que apoyarme para la afirmativa; pero sería curioso, ya que la Giralda fué construída por un arquitecto llamado Aḥmad b. Bāso o Bāsso (sin vocalizar por Ibn Ṣāḥib al-Ṣa-

lā [1]). De esta suerte, si la suposición fuera verdad, el gravísimo daño infligido en el siglo XI por un Ibn Bāso al arte nacional con la destrucción de los palacios omeyas de Córdoba, habría sido reparado por otro Ibn Bāso, en la siguiente centuria, mediante la creación de la famosísima torre sevillana, en cuya fábrica figuran, por cierto, columnillas y capiteles procedentes de Madīnat al-Zahrā'.

El año 1070 acabó para siempre la dinastía de los Banū Ŷahwar y Córdoba pasó a ser presa disputada por los reyes de Toledo y Sevilla. Ese mismo año le puso sitio Ma'mūn de Toledo, aunque se vió obligado a levantarlo por la intervención de Muᶜtamid de Sevilla, que fué el que se alzó inmediatamente con la plaza [2]. Este triunfo le produjo la gran satisfacción que se refleja espontánea en los versos famosos:

Pedí por esposa a la bella Córdoba, que había rehusado
a sus anteriores pretendientes con espada y lanza.
¡Cuánto tiempo estuvo sin adornos, hasta que me presenté a ella
y amaneció entre preciosas joyas y vestiduras!
Esposa real es nuestra, y en su alcázar hay boda,
por la cual todos los reyes están de duelo, temerosos.
Temed para pronto, oh gentes sin padre conocido,
el ataque del león que se viste la coraza del valor [3].

La dominación ᶜabbādī en Córdoba había de verse interrumpida durante tres años (de 1075 a 1078) a causa de la ocupación de la ciudad por las fuerzas toledanas, mandadas por Ibn ᶜUkāša, que como es sabido asesinó a ᶜAbbād, el hijo de Muᶜta-

[1] Cf. Melchor M. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, Escorial 1930, p. 48: أحمد بن باسه o باسة. También se encuentra la grafía باصه, con *ṣād*. — Cf., sobre los individuos de esta familia, L. Torres Balbás, *Arquitectos andaluces de las épocas almorávide y almohade* (apud *Crónica arqueológica de la España musulmana*, AL-ANDALUS, XI [1946]), pp. 215 ss.

[2] Cf. Dozy, III, 98, y las referencias citadas.

[3] Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 46, 107-8, y III, 19; Dozy, III, 98; Maqqarī, *Analectes*, II, 412; *Dīwān*, ed. Kāmil Kīlānī, p. 388.

mid, que la gobernaba. Pero Muᶜtamid pudo recobrarla el 4 de septiembre de 1078, y dentro de su reino había de seguir, en manos de su hijo Fatḥ al-Maʾmūn, hasta ser conquistada por los almorávides en 26 de marzo de 1091.

La ocupación de Córdoba por toledanos y sevillanos convirtió a las ruinas de la espléndida ciudad en punto de reunión o de tránsito de los mejores espíritus andaluces de la época, aquellos seres de vidas trágicas y aventureras que se gozaban en recorrer el prestigioso escenario de las viejas glorias omeyas. Abū Bakr b. al-Qabṭurnu, visir de Badajoz, recordaba, a su vuelta a esta ciudad, las placenteras veladas pasadas con sus amigos en el parque o Ḥayr de al-Zaŷŷālī en Córdoba [1]. Ibn ᶜAmmār, que cruzó varias veces por la vieja capital omeya, habla con entusiasmo de un palacio no mencionado por otros textos, llamado *Dimašq* («Damasco»), que tal vez escapó a las devastaciones de la *fitna*, y que, al parecer, como indica su nombre, era una reproducción del palacio omeya de Oriente [2].

Pero nada pinta mejor la turbadora impresión, mezcla de melancolía y de placer, que la visita a Córdoba producía en el agitado grupo de los cortesanos de Muᶜtamid, como un famoso pasaje de los *Qalāʾid*, en que Ibn Jāqān reproduce un relato confidencial del visir y alfaquí Abū-l-Ḥusayn ben Sirāŷ [3]. Muᶜtamid se hallaba en el *Qaṣr al-bustān* («Palacio del Jardín»), cerca de la famosa Puerta de los Drogueros *(Bāb al-ᶜAṭṭārīn)*, no mencionado tampoco por otros documentos y en el que se había instalado desde su entrada en Córdoba (comprobación de la ruina, ya definitiva, del viejo alcázar califal). Sus amigos y privados se habían ido a pasar el día en las ruinas de Madīnat al-Zahrāʾ. Ya no se trataba de un noble y aislado contemplador melancólico, como Ibn Zaydūn, sino de un grupo de gentes cultas, pero alocadas y tumultuosas. He aquí algunas de sus contradictorias impresiones:

1 Cf. Pérès, *Poésie*, p. 130. Sobre Abū Bakr b. al-Qabṭurnu, vide mi *Libro de las banderas*, nº XXXIV.

2 Cf. Pérès, *Poésie*, p. 128.

3 Murió en 518 = 1114. Cf. mi *Libro de las banderas*, nº LIX y *Ḏajīra*, I, 2, pp. 319-322.

[Los visires y los secretarios] no cesaron de trasladarse de un palacio a otro..., de subir a las cámaras altas y de darse copas de vino entre aquellas almenas, hasta que, por fin, se instalaron en el jardín, después de haber concedido la merecida atención a aquellos vestigios y de haber hecho reflexiones como para cargar una caravana. Una vez en el jardín, se sentaron en tapices primaverales, esmaltados de blancas flores y bordados de canales y arroyuelos..., dominados por las ruinas de aquellas construcciones que, como las madres que han perdido sus hijos, lamentaban su devastación y el fin de sus alegres fiestas, ahora que el lagarto jugaba entre sus sillares y que el cuervo graznaba sobre sus paredes... No quedaban, en efecto, más que fosos y piedras: las cúpulas se habían derrumbado y la juventud se había tornado decrepitud; que, en ocasiones, también el hierro se ablanda y lo nuevo se pudre. Y mientras se daban copas de vino y las hacían circular, a la vez alegres y meditabundos, he aquí que vino un emisario de Muᶜtamid trayéndoles un billete en que les decía:

El Alcázar, por culpa vuestra, envidia a al-Zahrā'
y, por mi vida y la vuestra, no hace mal.
Salisteis en al-Zahrā' como soles por la mañana.
Salid junto a nosotros como lunas por la noche.

Y entonces se trasladaron al Qaṣr al-bustān, en Bāb al-ᶜAṭṭārīn, en el que formaron una reunión indescriptible..., pasando toda la noche sin que les entrase sueño ni el tedio les apartase del placer [1].

Sí; en aquellos momentos de primaveral locura, la vieja Córdoba podía parecer aún, según la metáfora oriental, una recién casada con Muᶜtamid, y las ruinas de al-Zahrā' podían excitar todavía los celos de los palacios reales. Pero, apenas alejado el ruidoso cortejo, cuya alegría acidulaba un punto de meditación, las ruinas recobraban su desolado aspecto, y los lagartos y los cuervos primaban sobre las flores. Así la ve, solitario, por la misma época, el genio agrio y pesimista de Sumaysīr:

[1] Cf. *Qalā'id* (ed. Marsella-París), 11-12; Maqqarī, *Analectes*, I, 411-412; Dozy, *Loci de Abbadidis*, I, 45-46: Pérès, *Poésie*, 125-126.

Me detuve en al-Zahrā', lloroso y meditabundo,
para clamar entre las deshechas ruinas.
«¡Oh Zahrā' — dije —, vuelve a ser!»
Pero me contestó: «¿Y acaso vuelven los difuntos?»
En verdad, los vestigios de los desaparecidos
son como plañideras que lloran a los muertos [1].

Los almorávides ocuparon Córdoba desde 1091 a 1148 y los almohades desde este último año a 1236. Las dos dominaciones fueron muy agitadas, particularmente la primera, en la que es de suponer que las incursiones ofensivas de Alfonso VII harían estragos en los alrededores de la ciudad, particularmente en Madinat al-Zahrā'. No poseemos, sin embargo, datos concretos de tales posibles devastaciones. En este largo período, de casi siglo y medio, no hemos encontrado más que dos referencias concretas a la famosa ciudad palatina. Las expondremos, absteniéndonos de cualquier otra alusión a la historia política.

La primera es del gran geógrafo al-Idrīsī, que como se sabe nació en Ceuta en 493 = 1100 y murió en 560 = 1166. Su gran obra *Nuzhat al-muštāq* fué terminada en 548 = 1154. El pasaje referente a Córdoba ha de ser, por tanto, anterior a esta fecha y posible reflejo de los años estudiantiles del autor en la ciudad. Refleja, pues, el ambiente almorávide, y, por un momento, parece que la fría exactitud del hombre de ciencia se caldea con una emoción literaria. Dice así [2]:

En el momento en que componemos este libro, la ciudad de Córdoba ha sido molida por la muela de la guerra civil y desfigurada por todo género de sucesos y calamidades, que han hecho caer la adversidad sobre sus habitantes. De éstos no quedan hoy más que muy pocos, aunque sigue siendo la ciudad de más renombre en toda la España musulmana... [3].

1 Maqqarī, *Analectes*, I, 347; Pérès, *Poésie*, 126. — Sobre Sumaysīr (fines del siglo XI), cf. mi *Libro de las banderas*, nº LXXIX y *Ḏajīra*, I, 2, pp. 372-391, y IV, 1, p. 177.

2 Antes del trozo que citamos viene una breve introducción general y la famosa descripción de la mezquita mayor.

3 Aquí se intercala la breve descripción del puente romano.

Cinco millas separan Córdoba de Madīnat al-Zahrā', de la que aún subsisten las murallas y las ruinas de sus alcázares, y que aún cuenta con algunos pobladores, que la habitan con sus familias. En sí misma era una ciudad considerable, de construcción escalonada, compuesta de tres ciudades, colocadas una encima de otra, de manera que la explanada de la más alta estaba al nivel de los techos de la de en medio, y la explanada de la de en medio, a la altura de los techos de la inferior. Cada una tenía su recinto murado. En la de arriba estaban los palacios, de hermosura imposible de describir. La de en medio constaba de parques y jardines. En la inferior estaban las casas y la mezquita mayor. Hoy no son más que ruinas en trance de desaparición [1].

El segundo texto pertenece a la época almohade y es nada menos que del más famoso místico de la España musulmana, Muḥyī al-dīn Ibn al-ᶜArabī. No tiene la menor importancia histórica ni documental: se trata de unos versos compuestos con ocasión de su visita a Madīnat al-Zahrā'. Pero es conmovedor pensar que era esta gran figura de las letras arábigoandaluzas la que estaba destinada a decir el último adiós poético a las famosas ruinas, que habían albergado e inspirado a tantos grandes poetas de su raza. Ibn al-ᶜArabī nació, como es sabido, en 560 = 1164, y murió en 638 = 1240. Los versos debieron de ser compuestos antes de 590 = 1193, año en que emprendió su primer viaje al África. Dicen así:

En las márgenes de los anfiteatros hay unas casas que brillan,
pero que no tienen habitantes y están en ruina.
Las avecillas se lamentan en ellas por todas partes,
callando unas veces y cantando otras.
Me dirigí a un pajarillo que gorjeaba
con tristeza en el corazón, atemorizado.
«¿Por qué sollozas y te quejas?», le dije,
y me contestó: «Por una época que se fué para no volver» [2].

[1] *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrîsî*, ed. Dozy y De Goeje, Leyde 1866, p. 212, trad. pp. 262-3.

[2] *Muḥāḍarāt al-abrār*, Cairo 1282 h., I, 106. Cf. Maqqarī, *Analectes*, I, 344; Pérès, *Poésie*, 127; Asín, *El Islam Cristianizado*, 58.

No había de volver, en efecto. Medio siglo después — exactamente el 23 šawwāl 633 = 29 junio 1236 — Córdoba caía en poder de San Fernando. Pero la historia cristiana de las ruinas omeyas cae por completo fuera de nuestros propósitos.

EMILIO GARCÍA GÓMEZ.

وكتب حسين بن يوسف عبد الامام الحكم
المستنصر بالله امير المومنين
اطال الله بقاءه وادام خلافته
في شعبان من سنه تسع وخمسين وثلثمايه

Subscripción del único códice conocido hasta hoy de la biblioteca de al-Ḥakam II (actualmente en Fez, cf. supra, p. 271, nota 1): «Lo escribió Ḥusayn ibn Yūsuf, siervo del imām al-Ḥakam al-Mustanṣir bi-llāh, Príncipe de los Creyentes (¡Dios alargue su vida y prolongue su califato!), en šaʿbān del año 359 [= 9 junio a 7 julio 970].»

Dibujo de M. Ocaña Jiménez.

TRADUCCIONES DEL ARCEDIANO DOMINGO GUNDISALVO

Hemos de hablar en otra parte de las seis obras originales que se atribuyen a este famoso traductor toledano. Ahora vamos a estudiar principalmente las traducciones filosóficas del árabe al latín que con él pueden tener alguna relación. Esto implica el problema llamado de *las primeras traducciones filosóficas* del árabe al latín.

Aunque no sean pocos los que ya han tratado el tema [1], el

[1] A. Bonilla y Sanmartín, *Historia de la filosofía española*, I, Madrid 1908 M. Bouyges, S. I., *Notes sur les phil. arabes connus des latins*, en *Mélanges de la Faculté Orientale*, Université Saint-Joseph, Beyrouth, VII (1914-1921), 397 ss.; VIII (1922-1923), 3 ss.; IX (1923-1924), 43 ss.; P. Duhem, *Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon a Copernic*, París, A. Hermann, 1913-1917, 5 vols., especialmente el III; H. G. Farmer, *Alfarabi's arabic-latin writings on Music*, Glasgow 1934; el mismo, *The Influence of Al-Farabi's «Iḥṣā' al-ᶜulūm» (De scientiis) on the Writers on Music in Western Europe*, en *JRAS* (1932), 561 ss.; el mismo, *A further Arabic-Latin Writing on Music*, en *JRAS* (1933), 307; el mismo, *The «Iḥṣā' al-ᶜulūm»*, en *JRAS* (1933), 906; el mismo, *Who was the Author of the Liber Introductorius in Artem Logicae Demonstrationis*, en *JRAS* (1934), 553; L. García Fayos, *El Colegio de traductores de Toledo y Domingo Gundisalvo* en *Revista de la Biblioteca, Archivo y Museo del Ayuntamiento de Madrid* (1932), 109-123; B. Geyer, *Friedrich Ueberwegs Grundriss der Gesch. der Phil.*, parte II, ed. 11ª, 1928; Ch. H. Haskins, *Studies in the History of Medieval Science*, 2ª ed., Cambridge, 1927; B. Hauréau, *Histoire de la philosophie scolastique*, 2ª ed., París 1880; A. Jourdain, *Recherches critiques*, 2ª ed., París 1843; L. Leclerc, *Histoire de la médecine arabe*, 2 vols., París 1876; M. Menéndez y Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. I, Madrid

terreno aún permanece sin fronteras bien determinadas. Sin embargo, obviaremos muchas dificultades si, primeramente, no intentamos separar del todo los trabajos de Gundisalvo de los de su maestro Ibn Dāwūd o Juan Hispano. En la traducción de esta o aquella obra se puede considerar a uno de los dos como principal; pero, sin duda, en la mayoría de las traducciones intervenían ambos. Por esto suelen advertir los escritores que cuando un Steinschneider, por ejemplo, atribuye todas las traducciones a Juan Hispano, no quiere con esa manera de hablar excluir la colaboración de Domingo Gundisalvo [1]. Es interesante conocer quién es al menos, en cada obra, el principal colaborador, porque este intento de dar a cada uno lo suyo tiene el feliz resultado de darnos a conocer más concretamente la persona de Gundisalvo, sobre todo cuando podemos obtener alguna indicación sobre la fecha de la traducción. De esta manera podremos atribuir unas diez traducciones a Gundisalvo y otras diez u once a su maestro Juan Hispano.

1880; 2ª ed., t. III, Madrid 1917; S. Munk, *Mélanges de philosophie juive et arabe*, ed. facsimilada, París 1927; E. Renan, *Averroès et l'averroïsme*, 2ª ed., 1866; V. Rose, *Ptolomaeus und die Schule von Toledo*, en *Hermes*, VIII (1874), 327-349; G. Sarton, *Introduction to the History of Science*, 2 vols. en 3, Baltimore 1927-1931; M. Steinschneider, *Catalogus librorum hebraeorum in Bibliotheca Bodleiana*, Berlín 1852-1860; facsímil, 1932; el mismo, *Die europäischen Uebersetzungen aus dem Arabischen bis Mitte des 17 Jahrhunderts*, en *Stz. der Akad. Wien. phil. hist. Kl.*, 149 (1904) y 151 (1905); el mismo, *Hebräische Bibliographie*, t. I, XXI, Berlín 1869-1882; el mismo, *Die Hebräischen Uebersetzungen des Mittela.*, Berlín 1893; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, New York 1929-1931; S. D. Wingate, *The Mediaeval latin versions of the aristotelian corpus*, Londres 1931; M. de Wulf, *Histoire de la philosophie médiévale*, 6ª ed., I, 1934; F. Wüstenfeld, *Die Uebersetzungen arabischer Werke in das Lateinische*, en *Abhand d. königl. Gesell. d. Wis. zu Goettingen*, XXII (1877 .— Principalmente se han de tener en cuenta los cataloguistas: París, Bibl. Real, Delisle, Omont, etc.; Inglaterra, Coxe, James, etc.; Bélgica, Laude, Cheyn, De Poorter, etc.; Roma, Bibliotheca Vaticana, etc. En otra parte los ponemos detalladamente.

[1] Así el P. Bouyges, en *Notes*, apud *Mélanges*, VII (1914-1921), p. 397, después de atribuir en el texto a Gundisalvo la traducción de los *Maqāṣid*, observa en nota: «Cf. Mor. Steinschneider, *Die europ. Uebersetzungen aus dem Arab.*, p. 45, qui range la traduction parmi les œuvres du juif de naissance Johannes Hispalensis, mais ne prétend pas nier l'attribution à Dom. Gundisalvi (cf. *ibd.*, p. 32, nº 49).»

Nos servirá también de criterio obvio la nomenclatura seguida por cada traductor y aun la deficiencia misma de las traducciones. Es una ilusión el creer que todos traducían de idéntica manera.

Otro criterio que nos obviará igualmente muchas dificultades consiste en seguir a la letra la lista que de las traducciones de Gerardo de Cremona hicieron, a su muerte, sus amigos y herederos [1]. Sin razones positivas que decidan de plano la cuestión, nadie debe apartarse de esa lista, aunque sea sospechosa por más de una razón; pero la excepción particular debe ser demostrada particularmente. En cambio, tampoco debemos añadir a esa lista obras que no contenga, a no ser que para ello tengamos igualmente una demostración apodíctica. Los amigos de Gerardo tendrían razones para atribuirle estas o aquellas traducciones — razones que hoy se hacen muy sospechosas — ; pero con mayor motivo podemos suponer que no omitieron traducción ninguna de las que realmente ejecutó.

Estos principios son decisivos en la mayoría de los casos para obviar las dificultades, pues, tratándose de *las primeras traducciones filosóficas* que se encuentren anónimas, casi siempre nos vemos obligados a elegir entre Gerardo de Cremona y Gundisalvo-Ibn Dāwūd.

Otros criterios deben invocarse, pero quizá no son aquí de tanta aplicación.

La época de estas traducciones oscila entre 1140 y 1186. Gundisalvo vivió hasta el 1181 por lo menos, mientras que Gerardo de Cremona parece haber venido a Toledo hacia el 1167; y es cierto que en 1175, cuando fechó la traducción del *Almagesto*, aún tenía que valerse del intérprete Gālib [2]. Si las demás

1 Se halla publicada en Wüstenfeld, *Die Uebersetz.*, p. 57.

2 La fecha en que se acabó la traducción del *Almagesto* se halla en Laurent. Plut. 89 (del siglo XIII), donde dice: *Finit liber ptholomei pheludensis qui grece megaziti, arabice almagesti, latine vocatur vigil, cura magistri thadei ungari anno domini Millesimo C. LXXV° toleti consumatus. Anno autem arabum quingentesimo LXX° mensis octavi XI° die translatus a magistro girardo cremonensi de arabico in latinum.* Todos los datos, tanto arábigos como latinos, coinciden, y no puede ponerse en duda esa fecha de 1175. Pero aun entonces, Gerardo no pasó de

traducciones estuviesen fechadas, como lo está la del *Almagesto*, mucho camino tendríamos recorrido. Pero no es éste el caso. Tampoco la utilización de las traducciones fué tan pronta, que tengamos en ella una ayuda decisiva. Gundisalvo mismo, en el *De divisione philosophiae*, es quizá el primero que se vale de las traducciones, desde luego de las suyas propias. Pero el *De divisione philosophiae* no está fechado.

Se prevén las dificultades en la materia. Al menos contribuiremos a desbrozar un poco el campo. Y con ello iremos percibiendo ya los albores de la escolástica en España.

1. EL «LIBER DE SCIENTIIS» DE AL-FĀRĀBĪ

Texto árabe. — Cinco manuscritos: Escorial, 646 [1]; el que sirvió para el texto publicado por ʿUṯmān Amīn, Cairo, imprenta al-Saʿāda, 1350/1931 [2]; manuscrito de Naŷaf, publicado por el šayj Muḥammad Riḍà al-Sabībī en la revista *al-ʿIrfān* (Ṣayda, en Siria), bajo la dirección de Aḥmad ʿAraf al-Zayn, vol. VI, pp. 11-20, 130-143, 241-257 [3]; Constantinopla, Krupulu,

latinista, como nos lo atestigua su discípulo Daniel Morlay: *Cum vero predicta... suis auctoritatibus affirmaret Girardus Tholetanus qui Galippo mixtarabe interpretante almagesti latinavit, obstupui* (Rose, p. 348).

[1] Publicado por González Palencia, *Alfarabi: Catálogo de las Ciencias*, edición y traducción castellana, Madrid, Maestre, 1932. Se añaden en esta obra la Compilación de Gundisalvo, tomada de la edición de Camerarius, y la traducción de Gerardo de Cremona, según el ms. lat. 9.335 de la BN. de París. — En general, sobre al-Fārābī véase el šayj Muṣṭafà ʿAbd al-Rāziq, *Al-ḥakīm Abū Naṣr al-Fārābī*, en *Revue de l'Acad. Arabe*, 12 (1932), 385.

[2] González Palencia, *Alfarabi*, nos da la lista de las variantes de esta edición, comparada con el manuscrito de El Escorial (pp. 61-79).

[3] Sobre esta edición véase Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, IX (1923-1924), 49-70. Véase también H. G. Farmer, *The influence*, en *JRAS* (1932), 561 ss. A este artículo de Farmer puso algunos reparos A. Guillaume en la misma *JRAS* (1933), 157-159, al juzgar la obra de González Palencia; pero Farmer procuró defenderse en *JRAS* (1933), 606-609. También deben tenerse en cuenta: L. Baur, *Gundissalinus de Divisione philosophiae*, en *Beitr. z. Gesch. d. Phil.*, IV, 2-3 (1903); E. Wiedemann, *Ueber Alfārābīs Aufzählung der Wissenschaften*, en *Beitr.*

ms. 1.604[1], del cual sacó Farmer una copia que podrá considerarse como un quinto manuscrito[2].

Texto latino. — Hay dos traducciones: París, BN., ms. lat. 9.335; Brujas, Biblioteca Pública, ms. 486[3]. Quizá también en Austria, Graz, Universitätsbibliot., II, 482, fº 222 *v*-229 *r*.

Los manuscritos de la segunda traducción (que más bien son extractos compilados con otras cosas), son: Austria, Viena, Bibl. des Dominikanerkloster, 121, folios 132 *r*-133 *v*; Inglaterra, Worcester, Bibl. Capitular, Q. 81, fº 85 *r*-87 *v*; Oxford, Merton College, 230[4]; Erfurt, Amplon, f. 32 y Q. 295[5]; Viena, BN., 2.473[6], y quizá también en Londres, Br. Mus. Cott. Vesp. B-X[7].—Además, este texto fué publicado en ***Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis opera omnia... studio et opera Guillielmi Camerarii***, París, Moreau, 1638, según un antiguo manuscrito encontrado en la Biblioteca de San Albino, apud Andes[8].

González Palencia[9] imprimió estas dos traducciones y nos dió el texto árabe del manuscrito de El Escorial, añadiendo una lista de las variantes de este texto comparado con el publicado en El Cairo. En ninguno de los tres casos se trata de una edición crítica propiamente tal; pero para nuestro objeto tenemos

z. Gesch. der Naturwissenschaften, XI (1907), 74-101; G. Sarton, reseña en *Isis*, XIX (1933), 201-203.

1 Véase Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, IX (1923-1924), 70; Farmer, *The influence*, en *JRAS* (1932), 561 ss.

2 Farmer, *ibid.*

3 Sobre el manuscrito de París, véase González Palencia, *Alfarabi*, donde se halla editado. Sobre el manuscrito de Brujas, véase Laude, *Catalogue*, nº 486, y De Poorter, *Manuscrits de philosophie aristotélicienne a la Bibl. de Bruges*, en *Revue néos.*, 35 (1933).

4 H. Coxe, *Catalogus codd. mss. qui in collegiis aulisque Oxon. hodie adservantur*, Oxford 1852.

5 W. Schum, *Beschreibendes Verzeichniss der Amplon. Handschriften-Sammlung*, 1887.

6 *Tabulae codd. mss. praeter graecos et orientales Bibl. Palat. vindob. asservatorum*, Viena, vol. II, 1863.

7 T. Smith, *Catalogus librorum mss. Bibl. Cottonianae*, Oxford 1696, página 109.

8 Lo reedita González Palencia, *Alfarabi*. Los ejemplares son raros. Se halla en París, BN., R. 9.570.

9 Véase nota 1, p. 298.

una edición suficiente. La obra de Gundisalvo aparece pronto como una compilación, basada principalmente en la obra de al-Fārābī. No se trata de otra obra original de al-Fārābī, pues éste no podía hablar de acentos grave, agudo y circunflejo, como tampoco contendría el nombre de las artes liberales, ni recordaría a los latinos que los nombres de los pies métricos están tomados de sus inventores o de los elementos de que se componen. A mi parecer, es clara la influencia de Hugo de San Víctor cuando dice de la Geometría: «Activa vero lineas, superficies, corpora, tribus modis: vel quia in altum et haec scientia dicitur Altimetria; vel in planum et bene dicitur Planimetria; vel in profundum, et bene dicitur Profundimetria» [1]. Estos indicios, y otros que iremos analizando, nos demuestran que no hay que buscar dos obras originales en árabe, a pesar de las diferencias de las dos traducciones.

En cuanto a los traductores, la primera de estas versiones se atribuye a Gerardo de Cremona, no sólo por hallarse en la lista de sus traducciones, redactada por sus amigos y herederos, sino también, principalmente, por el testimonio inconteste de los dos manuscritos: *Liber Alpharabii de scientiis translatus a magistro Girardo Cremonensi in Toleto, de arabico in latinum, cuius in eo haec sunt verba.*

La segunda traducción es cronológicamente anterior a la primera y comúnmente se atribuye a Domingo Gundisalvo por los autores: Baeumker [2], Geyer [3], Pelzer [4], Baur [5]. Harriet Pratt Lattin expresa bien el consentimiento universal en *Speculum*, IX

[1] M. Alonso, S. I., *Hugo de San Víctor, refutado*, en *Estudios Eccl.* (1947), 209.

[2] Cl. Baeumker, *Alfarabi: Ueber den Ursprung der Wissenschaften (De ortu scientiarum)*, en *Beitr. z. Gesch. d. Phil.*, XIX, 3 (1916), p. 10.

[3] B. Geyer, *Fried. Ueberwegs Grundriss*, pp. 343-344.

[4] Mns. Pelzer, a quien se debe el nº 28 de la *Histoire de la Philosophie Médiévale*, por Maurice De Wulf, ed. 6ª, 1934, p. 77.

[5] L. Baur, *Dominicus Gundissalinus, De divisione philosophiae*, en *Beiträge z. Gech. d. Phil. des Mittelalters*, IV (1903), Heff 2-3, p. 166, y en varios pasajes. Jourdain (p. 117) y Leclerc (t. II, p. 377) afirman también que Gundisalvo es traductor del *De scientiis*. Si la afirmación se refiere a nuestra compilación, es exacta y no hay que pensar en confusiones, como hace Farmer, p. 576.

(1934), 339-340. Esta atribución es tanto más razonable, cuanto que, excluído Gerardo de Cremona, no resta, como ya sabemos, sino escoger entre Gundisalvo y Juan Hispano o Ibn Dāwūd, o bien podemos decir que los dos en colaboración. Si las dos traducciones fueran obra de Gerardo de Cremona, no hubiera éste caído en ciertos defectos que se notan en su traducción, comparada con la atribuída a Gundisalvo. En cambio, es característico de Gundisalvo el uso de *intellectus*, donde Gerardo hubiera dicho *ratio*. Baeumker y Baur notan el parecido que hay entre el prólogo del *De divisione philosophiae*, trabajo independiente de Gundisalvo, y el que lleva esta traducción del *De scientiis*. En ambos casos nos encontramos con un alma deseosa de que los hombres se consagren a la filosofía, y por su parte intenta proporcionarles algo que excite en ellos cierto deseo y gusto para entender en semejantes estudios. Excluído Gerardo de Cremona, la competencia queda reducida a Gundisalvo y a Ibn Dāwūd; pero creemos que éste no caería en ciertos defectos que se advierten en nuestra traducción, ni tampoco era capaz de la sutil introducción de ciertos conceptos de la ciencia latina que en la misma encontramos. Por todo esto no puede dudarse que Gundisalvo sea el verdadero traductor y compilador del *De scientiis*, a base principalmente del libro de al-Fārābī.

Nos conviene aquí hacer una pequeña comparación entre las dos traducciones latinas.

Aun someramente consideradas, observamos que la de Gundisalvo contiene tan sólo 29 páginas (87-115), mientras que la de Gerardo alcanza hasta 58, justamente el doble [1].

La versión de Gundisalvo, antes del prólogo de al-Fārābī, antepone otro cuyas ideas, según dijimos, se hallan igualmente en el proemio del *De divisione philosophiae:* «Quum plures philosophi essent olim... Quapropter parvitati nostrae satisfieri credimus, si postquam non omnia possumus, saltem de singulis aliqua vel de aliquibus quid degustemus. Unde *in hoc libello nostra intentio est...»* [2]. Subrayamos las primeras palabras de

1 González Palencia, *Alfarabí*.
2 González Palencia, *Alfarabí*, p. 87.

al-Fārābī. Lo primero que se infiere de las precedentes, unidas a las de al-Fārābī, es que Gundisalvo hace suya toda la obra que sigue, y no la considera como una mera traducción (así no lo haría Juan Hispano). Si se considera la reducción tan grande de la obra de al-Fārābī y la introducción de bastantes conceptos nuevos, no parecerá extraño que tenga la obra por suya. En el siglo XII, y aún más tarde, se procedía así entre los latinos, componiendo una obra nueva por vía de compilaciones. Hoy no dejaríamos pasar eso sin una advertencia que indicara el autor de donde se toman principalmente los extractos.

El texto de la versión de Gerardo de Cremona es completo y corresponde casi por entero al de los manuscritos árabes, tanto el escurialense, cuyo texto con la lista de las variantes del otro de El Cairo nos ofrece el señor González Palencia, como al de Naŷaf, según el testimonio del P. Bouyges [1]. En cambio, la versión de Gundisalvo omite muchas frases y muchos pasajes, y altera otros con nuevo sesgo gramatical, y aun hace expresa referencia a textos de otros autores distintos de al-Fārābī. Estas observaciones se echarán de ver si comparamos dos textos:

Gundisalvo.	*Gerardo de Cremona.*
Scientia vero doctrinalis dividitur in has partes, quae sunt Arithmetica, Geometria, scientia de aspectibus, scientia stellarum, Musica, scientia de ponderibus, scientia de ingeniis.	Haec scientia dividitur in septem partes magnas, quas comprehendimus in principio libri.
Arithmetica est scientia de numero. Numerus vero duobus modis consideratur: in se et in materia: ideo arithmetica alia *theorica*, alia *practica*. *Practica* quae inquirit de numeris, in quantum aliquid numeratur ex eis, quomodo utuntur in commerciis et in negotiis civilibus.	In Arithmetica quidem verum illud quod per hanc scientiam scitur, est due scientiae. Quarum una scientia numeri *activa*, et altera numeri *speculativa*. Et *activa* quidem inquirit de numeris in quantum sunt numeri numeratorum, quorum numerum tenere oportet, scilicet corporum et aliorum, sicut homi-

[1] Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, IX (1923-1924), 54.

Theorica vero quae inquirit de numero, secundum quod denudatus est ab omni sensato et insensato, hoc est, secundum quod numerus (mens?) percipit eum absolute absque omni materia et sine omni motu et ab omni quod potest per eum numerari; et considerat ea que accidunt esse naturae illius inter se propter hoc quod comparantur ad invicem, scilicet, quod alius est par, alius impar, quod alius est superfluus, alius diminutus, et alia omnia quae in Arihmetica Nicomachi possunt plene considerari.

Unaquaeque istarum habet partes: nam partes *practicae* duae sunt, scilicet, scientia coniungendi numeros et scientia disiungendi: quae vero docet numeros coniungere, alia est scientia aggregandi, alia duplicandi, alia multiplicandi. Illa vero quae docet disiungere, alia est scientia minuendi, alia dividendi, alia mediandi. Scientia vero radices inveniendi, sub utraque continetur, et radix dividendo et multiplicando invenitur. Huius et practicae multae sunt species. Alia est scientia vendendi et emendi; et alia mutuandi et accommodandi; alia conducendi et locandi; alia expendendi et suadendi. Alia est scientia profunditatis et altitudinis sive *spatia* num et equorum, aut solidorum, aut dragmarum, aut aliarum rerum habentium numerum. Et est illa qua vulgus utitur et commerciis negotiatoriis et commerciis civilibus.

Speculativa vero non inquirit de numeris nisi absolute secundum quod ipsi sunt denudati in mente a corporibus et ab omni quod eis numeratur. Et non speculatur in eis nisi denudatis ab omni quod possibile est numerari ex sensatis et ex parte quae communicat omnibus numeris qui sunt numeri sensatorum et insensatorum. Et haec quidem scientia est illa quae ingreditur in summam scientiarum. Et scientia quidem numeri *speculativa* inquirit de numeris absolute de omnibus quae accidunt in essentiis suis simplicibus praeter quod comparentur a diminutione. Et sunt sicut par et impar, et de omnibus quae accidunt eis cum a diminutione comparantur. Et sunt equalitas et superfluitas, et ut numeris sunt pars numeri, aut partes aut duplum eius aut equalis ei et addens partem aut partes et ut sit proportionalis et similis aut dissimilis et communicans aut coniunctus.

Deinde inquirit de illis quae accidunt ipsis cum quidam adduntur aliis et apud aggregationem eorum et apud diminutionem aliorum ab aliis et eorum separationem et ex multiplicatione numeri per numerationem unorum numeri alterius et ex divisione numeri in partes per numerationem unorum numeri alterius. Et illud est sicut sit numerus quadratus aut superficialis aut solidus, aut perfectus aut imperfectus. Nam ipsa inquirit de omnibus et de illis quae accidunt eis cum comparantur iterum a diminutione. Et docebit qualis modus sit in extrahendo numerum ex numero noto et ad

inveniendi; et aliae multae de quibus plenissime habetur in libro qui est apud arabes [1].

summum in extrahendo omne cuius via est ut extrahatur ex numeris [2].

Estas últimas palabras de Gundisalvo en el *De divisione philosophiae* se hallan de esta manera: «spatia rerum inveniendi. De quibus sufficienter tractatur in libro qui arabice mahamelech vocatur» [3]. Ninguna correspondencia tienen estas palabras en al-Fārābī. Además, todo ese párrafo, desde *Unaquaeque,* parece hablar de la aritmética práctica, mientras que en al-Fārābī, y en su traductor Gerardo, parece que continúa la exposición de la aritmética especulativa. Las palabras citadas y la referencia al libro de Mahamelech (?) demuestran plenamente que las citas del *De Divisione philosophiae* no siguen la traducción de Gerardo de Cremona, que carece de ese pasaje, sino la atribuída a Gundisalvo. Baur concluía esto mismo confrontando los pasajes del *De Divisione philosophiae* con los correspondientes del *De scientiis* [4]. También se advierte que Gundisalvo, por una parte, abrevia el texto de al-Fārābī, mientras que, por otra, añade muchas cosas y divisiones, y aun se remite a autores distintos de al-Fārābī. Este no menciona la aritmética de Nicomaco ni el libro Mahamelech, que debía ser algún manual práctico que corría entre los toledanos. Con sólo comparar estos dos pasajes, se podrá el lector formar idea de las alteraciones que introduce Gundisalvo, pues la traducción de Gerardo de Cremona responde aquí, como de ordinario, al texto árabe, muy oscuramente traducido, aunque otra cosa sea la traducción de Gerardo, cuando Gundisalvo se atuvo más al texto de al-Fārābī.

De la comparación de ambas traducciones se infiere también que la de Gerardo de Cremona es posterior a la de Gundisalvo. En efecto, observemos estos dos textos:

1 González Palencia, *Alfarabí,* pp. 97-98.
2 González Palencia, *Alfarabí,* pp. 145-146.
3 Baur, p. 93, 15.
4 Baur, p. 163; cf. Thorndike, II, p. 79.

Gundisalvo.

Et hoc docetur in libro qui intitulatur de animalibus, et in libro de anima, et in libris qui sunt usque ad ultimum librorum de naturalibus [1].

Gerardo de Cremona.

Et octava, et est in libro animalium et libro de anima *et qui sunt post utrosque usqne ad postremum librorum naturalium*, est consideratio in eo in quo communicant species animalium... [2].

Las palabras de Gerardo de Cremona: *et qui sunt post utrosque usque ad postremum librorum naturalium* no tienen cosa que les corresponda en el texto arábigo, tanto el del Escorial como el del Cairo, si la lista de las variantes es exacta. La manera de compilar de Gundisalvo le facultaba, sin duda, para semejante adición — y ella demuestra que Gundisalvo conocía por sí mismo la enciclopedia aristotélica —; pero Gerardo no tradujo ahí, sino que reformó tan sólo un poco las palabras de Gundisalvo, y reformas análogas introduciría también, cuando Gundisalvo había simplemente traducido el texto alfarabiano. De aquí se infiere una advertencia que debe tenerse presente en la utilización de estas traducciones. En efecto, para una edición crítica del texto original sirve en muchos casos la traducción, y para la edición crítica de la traducción sirve el texto original. Eso es evidente; pero aquí Gundisalvo no quiso precisamente traducir, sino extractar por cuenta propia y compilar, y por otra parte Gerardo de Cremona está influenciado por el texto de Gundisalvo. Por lo cual es menester un cuidado mayor al utilizar semejantes traducciones en una edición crítica. Pero esto no niega que aun así no presten grandes provechos.

Volviendo al texto copiado, la posterioridad de Gerardo queda por él evidenciada: Gerardo copia algo del texto de Gundisalvo. Por lo demás no necesitábamos nosotros semejante prueba, porque, si hubiera precedido la traducción de Gerardo de Cremona, la empresa que Gundisalvo dice en su prólogo proponerse, no estaba suficientemente motivada, ya que el obje-

1 González Palencia, *Alfarabí*, p. 110.

2 González Palencia, *Alfarabí*, p. 163: y para el texto árabe, p. 50, 6.

to estaba conseguido con la traducción completa de al-Fārābī. Ni se objete que procedieron ambos traductores con plena independencia, ya que la identidad de muchos pasajes en ambos traductores presupone necesariamente que uno tenía delante el trabajo del otro, como puede observarse en los pasajes trascritos.

El trabajo de Gundisalvo podemos bien suponerlo hacia 1150, mientras que la traducción de Gerardo debe retrasarse hacia el 1175 o más tarde. Gerardo, por esa fecha, necesitaba aún de Gālib para traducir el Almagesto, señal de que aún no dominaba el lenguaje arábigo, cuando tenía que reducirse a latinista de una obra tan importante.

Siendo, pues, posterior la obra de Gerardo de Cremona, se ve que éste aprovecha el trabajo de Gundisalvo, y nadie debe reprocharle por ello. Pero hemos de advertir que, cuando Gerardo se encontraba sin esa ayuda, hace traducciones que difícilmente se entenderían sin el original árabe: *Et iterum hominis via non est ut ipsum adhipisci faciat prophetia nisi illud cuius proprietas est ne ipsum comprehendat ratione sua et a quo ipsius ratio pertransiit... Nam totum quod vehementer est negatum apud nos est ultimum in hoc ut sit adeptum* [1]. El texto árabe podría traducirse de esta manera al castellano: *Además, el camino del hombre en esto se reduce a que la religión y la profecía le enseñen aquello que por su sola inteligencia no llegaría a comprender, y aquello para lo que su inteligencia sería incapaz* [débil]... *Porque cuanto más repugna una cosa, tanto más lejos está* [esa cosa] *de sernos provechosa*. Desde luego, conservando las palabras de Gerardo, la forma según las exigencias de la gramática debería ser: *Et iterum hominis via non est nisi ut prophetia faciat ipsum* [hominem] *adhipisci illud cuius...*

Tal vez Gerardo se muestra poco práctico en el árabe, aun en casos en que Gundisalvo había indicado bien la idea. Por eso la frase: علم على ما يقدم la traduce Gerardo: *scit super quam* [scientiam] *sit audax*, mientras que Gundisalvo había rectamente interpretado: *cognoscet quam illarum potius eligat*. En efecto,

[1] González Palencia, *Alfarabí*, p. 173.

esa construcción de *qadama* en su forma segunda le da el significado de *preferir algo, potius eligere.*

La alteración del texto introducida por Gundisalvo no dejó a Gerardo de Cremona adivinar la traducción de semejante frase. Y ello no debe parecer extraño. Las alteraciones de Gundisalvo son a veces algo sutiles, y a primera vista parecería tan sólo una traducción libre; pero de hecho es algo más. Para observar esto trascribamos aún el siguiente párrafo:

Gundisalvo.	*Gerardo de Cremona.*
Simplicium (dictionum) aliae sunt *propriae,* ut sum, Plato; aliae sunt *communes,* ut homo, animal... Unicuique accidit masculinitas et feminitas, singularitas et pluralitas: et quaedam alia. Verbo autem accidunt *modi* et tempora et *quaedam alia.*	Et simplicium quidem aliae sunt quae sunt ***nomina propria,*** sicut Socrates et Plato; et aliae sunt ***quae significant rerum genera et species earum,*** ut homo, animal... Et nominibus quidem et verbis accidunt masculinitas et feminitas, et singularitas et ***dualitas;*** et verbo accidunt proprie tempora...
Scientia autem dividitur apud omnes gentes in septem partes: scilicet in scientiam dictionum simplicium, et in scientiam *orationum*... [1].	Et scientia quidem linguae apud omnem gentem dividitur in septem partes magnas scilicet scientiam dictionum simplicium, et scientiam ***dictionum compositarum...*** [2].

Como se advertirá, no hay tan sólo en Gundisalvo una traducción libre, sino una adaptación al hecho de la lengua y gramática latina, cosa que no podría haber en al-Fārābī ni en un traductor fiel de su texto.

A estas alteraciones añadamos otras ya antes indicadas: La atribución de un pasaje a Euclides [3], cosa que calló al-Fārābī — y la atribución es exacta —; la atribución de un texto a Aristóteles [4], cosa que también silenció al-Fārābī; la mención de los

1 González Palencia, *Alfarabí,* pp. 89-90.

2 González Palencia, *Alfarabí,* p. 122.

3 González Palencia, *Alfarabí,* p. 100, lín. 2. Véase el texto árabe, p. 37, o la traducción de Gerardo de Cremona, p. 148.

4 González Palencia, *Alfarabí,* p. 107. Véase el texto árabe, p. 46. o la traducción de Gerardo de Cremona, p. 159.

Parva naturalia; la de la Aritmética de Nicómaco, el Mahamelech, etc. Alguna razón tenía Gundisalvo para apropiarse la obra, y quizá, más bien que entre las traducciones, debe ponerse entre las obras propias de Gundisalvo. Se trata de una compilación más que de una traducción.

2. «LIBER ALKINDI DE INTELLECTU»

Texto árabe. — Véase Brockelmann, *Gesch. d. arab. Litteratur. Supplementband,* I, 373, donde cita un códice existente en Constantinopla.

Texto latino. — Dr. Albino Nagy, *Die Philosophischen Abhandlungen des Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī,* Műnster 1897, pp. 1-11.

Manuscritos latinos. — Estados Unidos, Baltimore, Walter's Library, manuscrito, no enumerado, fos 238 *v*-239 *v*; París, BN., ms. lat. 6.325, fos 230 *v*-231 *v*; 6.443, fº 195 *r*; 16.602, fos 111 *v*-114 *v*; 16.613, fº 100 *r*; Laon, Bibl. Municipal, 412 fº 7 *v*; Roma, Vat. lat., 2.186, fos 70 *v*-71 *r* [1]; 4.426 (en tercer lugar); Roma, Angélica, 242 (en octavo lugar); Oxford, Merton College, 228; Bodl. Digby, 217 (lo transcribe dos veces); Worcester, Bibl. Capitular, Q. 81, fº 84 *v*; Venecia, San Marcos, 39 (en cuarto lugar); Cesena Plut., XXII, 3 (Epistola Averrois); Erfurt, Amplon., f. 29 y 40; Lilienfeld, Monast. Cister., 144; Viena, ms. 1.772 [2]; Graz, Universitätsbiblio., II, 482, fº 234 *r v*; Dinamarca, Kobenhaum, Bibl. Real, Thott, 164, fº 117 *r v*.

[1] Véase sobre este códice, J. Bignami-Odier, *Le manuscrít Vatican latin,* en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.,* XI (1938), 133-166.

[2] Para la mayoría de estos manuscritos, véase Albino Nagy, *Die Phil. Abhanlungen des Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kindī,* Műnster 1897, p. xxx. Nagy ve claramente que las traducciones latinas de los tres tratados, esto es, el de Alejandro de Afrodisia, el de al-Fārābī y el de al-Kindī en su redacción «de intellectu», señalan un mismo traductor, y añade que no es verosímil que se identifique con Gerardo de Cremona (p. xxi). Poco antes (p. xv) admite como probable que el traductor del *De intellectu* de al-Kindī es Johannes Hispalensis. Igualmente Bignami-Odier dice: «13º, Fos 70 *v*-71 *r*. Alkindī (al-Kindī Yaʿqūb b. Isḥāq). De intellectu et intellectu interprete Johanne Hispalensi...». Desde luego quieren decir Juan Hispano (no Sevillano). Pero Juan Hispano sin Gundisalvo no tendría un latín tan perspicuo.

Además de esta traducción hay otra de la misma obra que los manuscritos expresamente atribuyen a Gerardo de Cremona y lleva el título *De ratione*. Véanse los mss. París BN., 6.443[16]; Roma, Angélica, 242[4]. Y de aquí es que la primera traducción se atribuye a Gundisalvo-Ibn Dāwūd, con tanta mayor razón cuanto que, excluído Gerardo de Cremona, no hay otro traductor admisible.

No deja de ser curioso el comparar ambas traducciones. Tenemos por ejemplo:

Palabra árabe.	*Gundisalvo.*	*Gerardo de Cremona.*
عقل: ʿaql	intellectus	ratio
معقولات: maʿqūlāt	intelligibilia	rationabilia
عقل: ʿaqala	intelligere	rationari

La confrontación de ambas traducciones está hecha por la forma misma como el Dr. Nagy editó ambas traducciones, primero a dos columnas, y, luego, en las páginas pares la traducción de Gerardo y en las impares la de Gundisalvo. Por esto nos bastarán algunos ejemplos, aunque bien podríamos aducir muchos otros:

Gundisalvo.

Sententia eorum est, quod *intellectus* est secundum quatuor species, prima est *intellectus* qui semper est in actu. secunda est *intellectus* qui in potentia est in anima. tertia est *intellectus* cum exit in anima de potentia ad effectum. quarta est *intellectus* quem vocamus demonstrativum. et hunc *intellectum* assimilavit Aristoteles sensui... [1].

Gerardo de Cremona.

Comprenhensio quidem sermonis Platonis et sermonis discipuli eius Aristotelis est, quod *ratio* est secundum quatuor species. prima quarum est instrumentum omnium *rationatorum* et *rationatam*. secunda est *ratio* quae potentia est in anima. tertia est *ratio* cum exit in anima de potentia ad effectum. quarta *ratio* est illa quam denominamus demonstrativam. et est assimilatio *rationis* cum sensu... [2].

[1] Nagy, p. 1.
[2] Nagy, p. 1.

et similiter exemplificavit Aristoteles *intellectum*, scilicet quod anima cum apprehendit *intellectum*... [1].

et similiter exemplum *rationis* in anima, quando apparet *ratio* sine forma... [2].

et cum unitur ei forma *intelligibilis*, non est ipsa et forma *intelligibilis* alia et alia... [3].

et cum unitur cum ea forma *rationalis* tunc ipsa et *ratio* sunt res una, *rationalis* et *rationatum*... [4].

intellectus autem qui in simplicitate est similior animae, est multo fortior quantum ad *intellectum*, quam sensus ad sensatum. *intellectus* igitur primus est causa omnium *intellectorum*... [5].

ratio igitur, quae simplex est, est magis similis animae et fortior ea in sensato plurimum. *ratio* igitur prima est instrumentum omnium *rationatorum* et *rationatum*... [6].

Ambos traductores continúan así siempre, sin equivocarse, y con una constancia que apenas se creería.

Esto que se observa comparando estas dos traducciones de al-Kindī, se observa igualmente al comparar las dos traducciones del *De scientiis* al-Fārābī.

Gundisalvo.

Et sermones quidem syllogistici aut sunt fixi in anima, aut sunt extra cum voce compositi. Sed in anima fixi sunt ex *intellectibus* pluribus ordinatis, signatis, adiuvantibus se ad verificandum rem aliquam. Extrinseci vero cum voce sunt ex pluribus dictionibus, ligatis, ordinatis, significantibus illos *intellectus*... Illi qui minores sunt, sunt compositi ex duobus *intellectibus* simplicibus [7].

Gerardo de Cremona.

Et sermones quidem silogistici, fixi sint in anima, aut extra cum voce sunt compositi in anima, quidem fixi ex *rationatis* pluribus ligatis, ordinatis, adiuvantibus se ad verificandum rem unam et extrinseci cum voce expeditionibus pluribus ligatis ordinatis significantibus illa *rationata*... Et minores sermones fixi in anima sunt compositi ex duobus *rationatis* simplicibus... [8].

1 Nagy, p. 5.
2 Nagy, p. 4.
3 Nagy, p. 7.
4 Nagy, p. 6.
5 Nagy, p. 7.
6 Nagy, p. 6.
7 González Palencia, p. 94.
8 González Palencia, p. 141.

Más tarde, al tratar, de la Mecánica (*ᶜilm al-ḥiyal, scientia de ingeniis)*, se expresan así en sus traducciones:

Gundisalvo.	*Gerardo de Cremona.*
Omnes enim aliae scientiae non considerant lineas, superficies, corpora et reliqua nisi secundum quod *intelliguntur* tantum separata a corporibus naturalibus, sed quia nos indigemus usu illorum... [1].	Ille scientie omnes non considerant in lineis et superficiebus et corporibus et numeris et reliquis in quibus contemplantur, nisi secundum quod *sunt rationata* solum separata a corporibus naturalibus... [2].

Gundisalvo no conservó en sus extractos las hermosas comparaciones alfarabianas de la lógica con la gramática y con el arte métrica y con ciertos instrumentos; en cambio en la traducción de Gerardo, que no podía omitirlas, como hizo Gundisalvo, encontramos varias veces las palabras: *ratio* y *rationata*.

Cualquiera esperaría, después de lo dicho, que el llamar *racionales* a ciertos números no sería nomenclatura de Gundisalvo, sino de Gerardo de Cremona. Pero la verdad es que ahí Gundisalvo usa también antes que Gerardo las palabras: *aliae rationales ac surdae, sive irrationales, de numeris rationalibus et surdis, proportio rationabilium et surdorum, de magnitudinibus rationabilibus, de magnitudinibus surdis...* [3]. Mas el *rationabiles* no corresponde a *maᶜqūlāt*, ni a ningún derivado de *ᶜaqala*, sino que corresponde [4] a *manṭiq* (منطقة). Gundisalvo en esto parece haber seguido un uso ya corriente en Toledo y lo mismo se ha de entender de la palabra: *número sordo*. Gerardo de Cremona copió aquí las expresiones de Gundisalvo.

Volviendo al verbo *ᶜaqala* y sus derivados, se ve que Gerardo de Cremona al principio, intencionadamente, quiso corregir la nomenclatura que introducía Gundisalvo, y en ello tene-

1 González Palencia, p. 104.
2 González Palencia, p. 154.
3 González Palencia, pp. 99, 3 y 104, 32-105, 20.
4 González Palencia, en el texto árabe, p. 44, l. 8 ss.

mos un criterio para discernir el autor de las traducciones y una de las razones de por qué Gerardo volvía a traducir lo ya traducido.

Gerardo de Cremona traduce alguna vez en el *De scientiis:* «Secundum hanc ergo similitudinem oportet ut *intelligantur* forme» [1]; pero el verbo árabe no es عقل, *ᶜaqala*, sino فهم, *fahima*. Quizá esta misma sea la explicación del único *intelligit* que encontramos en el *Liber de somno et visione*, traducido también por Gerardo, como se demostraría, a falta de otras pruebas, por su peculiar nomenclatura: «sensibilis et *rationalis»;* «inter sensum et *rationem»;* «sensui et *rationi»;* «rerum sensibilium et *rationalium»*, etc. «Et Plato quidem non dixit illud nisi quia sunt res notae omnes aut sensatae aut *rationatae*. et est animae inventio *rationatorum* cum inventione sensatorum. et fuit illud propter quod dixit quod anima est sentiens, scilicet quia ipsa invenit sensata in sua essentia. et dixit quod ipsa est *rationalis*, quoniam ipsa invenit *rationata* in essentia sua...» [2]. En el mismo párrafo (que no copio todo por ser largo), aún sale la palabra *rationatum* otras *nueve* veces. En cambio, al principio de este *Liber de somno et visione* emplea una vez la palabra *intellectus*, no en el sentido de facultad anímica, sino en el de *razón* de una cosa.

Constante Gerardo en su terminología, tiene igualmente en el *Liber de quinque essentiis* al principio: «cogitatio vel *ratio* et sensus»; «sicut anima dividitur in cogitationem vel *rationem* et sensum» [3]. Otro tanto encontramos en la traducción del *De sensu et sensato* de Alejandro de Afrodisia: «Ratio et scientia [4]».

De la confrontación de ambas traducciones resulta aún otra discrepancia muy notable, como se puede considerar en este pasaje:

González Palencia, p. 160, y en el texto árabe, p. 47, l. 15. Igualmente en la p. 133 y en el árabe, pp. 19, 21.

2 Nagy, pp. 13, 6; 13, 7; 15, 22; 18, 19-20, 2.

3 Nagy, pp. 28, 9; 28, 13.

4 Théry, *Alexandre d'Aphrodise*, pp. 89, 6 y 10.

Gundisalvo.

Haec igitur forma, quae iam materiam non habet nec phantasiam, est intellectus *adeptus* animae ab intelligentia prima... [1].

Gerardo de Cremona.

Haec igitur forma, quae materiam non habet neque phantasiam, est ratio *adquisita* animae ex ratione prima... [2].

Gerardo de Cremona emplea muchas veces el verbo *adquirere* en ese sentido, mientras que Gundisalvo sigue aún otro tecnicismo:

Cumque apprehendit eam anima, tunc est in anima; sed non apprehendit eam nisi quia ipsa prius erat in anima in potentia. cum igitur apprehendit eam anima, fit in anima in effectu... [3].

Cumque *adquirit* eam anima, tunc ipsa est in anima. et non *adquirit* eam nisi quoniam est ipsa in ea in potentia. cum ergo *adquirit* eam anima, fit in anima in actu... [4].

Puede a este propósito compararse también este pasaje del *De scientiis:*

Virtus regia comprehenditur ex duabus virtutibus, quarum una consistit in cognitione usuum universalium, et alia consistit in usu videndi et audiendi et assiduitate agendi... [5].

Virtus regia optima componitur per duas virtutes. Quarum una est cum virtute super canones universales et altera est virtus quam *adquirit* homo per longitudinem assiduationis actionum... [6].

Estos dos últimos pasajes podrán ilustrar el primero, sobre el cual llamamos la atención, puesto que a la cuestión de nomenclatura podría añadirse el problema del sentido mismo [7]. Para nosotros la palabra nos sirve de criterio que nos señala el autor

1 Nagy, p. 5, 10.
2 Nagy, p. 4, 9.
3 Nagy, p. 3, 10.
4 Nagy, p. 3, 10.
5 González Palencia, p. 113.
6 González Palencia, pp. 168 ss.
7 Véase cierta discusión sobre el *adeptus* y el *adquisitus* entre Zeller y Gilson, en E. Gilson, *Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant*, en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, 1929-1930, pp. 19 ss.

de las traducciones. Gundisalvo, sin embargo, traduce alguna vez: *intellectus adquisitus,* como vamos a ver.

Si recorremos brevemente la traducción de los *Maqāṣid,* obtenemos este resultado: *Intellectus* corresponde ordinariamente al *ᶜaql* humano en grandísimo número de veces: 3, 1 (76, 11: *maᶜqūlāt);* 5, 15 (80, 1); 8, 2 (83, 3), etc. Es el caso ordinario. Como caso principal, véase *intellectus in habitu, in effectu, adquisitus,* en 175, 13 ss. (292, 1. 3. 5, etc.). Para el latín remito a la ed. Muckle; para el árabe a la ed. Cairo 1913.

Cuando *ᶜaql* se aplica a seres intelectuales sin materia, Gundisalvo traduce *intelligentia:* 7, 22 (82, 13); 8, 8-9 (83, 7), etc. Es caso constante; véanse como principales ejemplos: 105, 5 (200, 6); 112, 1 ss. (209, 3 ss); 117, 29 ss. (216, 13); 120, 23 ss. (219, 10 ss.). Alguna vez el *ᶜaql* del hombre es interpretado por *intelligentia*, y es natural interpretación, supuesto que también tiene operaciones independientes de la materia.

Ratio corresponde al *ᶜaql* del hombre en las operaciones en que se ha de ejercitar cierto discernimiento: 170, 28 (286, 6); 192, 32-34 (314, 3-4); 193, 4 (314, 9). Quizá no hay más casos. Es más frecuente en el sentido de *argumento*, y corresponde a *ḥuŷŷa* en 48, 2. 5. 30 (134, 3. 4; 135, 1), etc.; o a *dalīl* en 142, 34 (249, 16), etc.; o a *ᶜalāmāt* en 148, 19 (256, 3), etc. Por supuesto, *rationalis* es siempre *nāṭiq,* v. gr., 178, 2. 3, etc. (290, 4; 296, 9; 296, 14, etc.).

De todos estos hechos y demostraciones parece inferirse clarísimamente que, no sólo el *De intellectu* de al-Kindī no puede atribuirse a Gerardo de Cremona, sino que, además, ni el *De intellectu et intellecto* de Alejandro de Afrodisia, ni el *De intellectu* de al-Fārābī, ni el *Liber introductorius* de los Ijwān al-Ṣafā' pueden incluirse entre las traducciones de Gerardo de Cremona. Además de tener contra esa atribución el testimonio interno de la traducción misma, debemos advertir que ni la lista de los amigos y herederos de Gerardo ni los manuscritos mismos contienen el menor indicio para atribuir a Gerardo ninguna de esas traducciones. Resultaría, pues, muy gratuito poner esos trabajos entre las renombradas traducciones de Gerardo de Cremona.

En cuanto a la influencia posterior de esta traducción, debe-

mos advertir que San Alberto Magno usa la traducción de Gundisalvo y no la de Gerardo de Cremona, como puede verse en la *Summa de creaturis*, II P., q. 54, t. 25, p. 449, donde en vez de *Alpharabius* debe leerse *Alkindus*.

3. «DE INTELLECTU ET INTELLECTO» DE ALEJANDRO DE AFRODISIA

Texto griego. — *Alexandri Aphrodisiensis praeter commentaria scripta minora De anima liber cum mantissa*. Edidit Ivo Bruns, Berolini 1887. *Alexandri Aphrodisiensis De anima libri mantissa*, Περὶ νοῦ, pp. 106 ss.

Texto árabe. — Escorial, ms. 798 (en Casiri, 794), fº 113 *v*. Es la 13ª de las 17 *Maqālāt* de Alejandro de Afrodisia contenidas en ese códice.

Texto latino. — G. Théry, O. P., *Autour du décret de 1210. II. Alexandre d'Aphrodise*... Desclée, 1926, pp. 68-83. El P. Théry enumera las ediciones precedentes y los 15 manuscritos donde se conserva esta traducción. Añádase: Graz, *Universitätsblibliothek*, II, 482, fos 232 *v*-234 *v*; Bruselas, Bibl. Real, II, 2.558 (2.898), fos 276 *r*-279 *r*.

A nosotros nos interesa indicar el traductor. Los amigos y herederos de Gerardo de Cremona nada supieron de esta traducción, por lo que se necesitaría una prueba positiva apodíctica para incluirlo en su lista. Y la prueba está precisamente en contra de Gerardo. En efecto, la traducción obvia de éste sería escribir: *ratio*, *rationale (rationabile)*, *rationatum*, etc. Pero en vez de esta terminología encontramos desde el título: *intellectus*, *intelligibile*, *intellectum*, etc. Tampoco se halla ahí la *ratio adquisita*, sino que en su lugar leemos: *Intellectus adeptus*. Es la terminología propia de Domingo Gundisalvo, que aquí traduce *intelligo*, *intellectus*, unas 275 veces, y ni una sola vez *ratio rationalis*, etc.

En los códices enumerados cuidadosamente por el P. Théry, tan sólo en el de París, BN., ms. lat. 6.325, fº 230 *r*, tenemos esta indicación: *Incipit liber Alexandri de intellectu et intellecto secundum sententias Aristotelis translatus a G. de greco in latinum ab Ysaac filio Iohannicii*. Prescindiendo de lo disparatado

de este texto — y ello basta para desconfiar de lo que dice —, advirtamos que esa G. lo mismo se puede aplicar a *Gundissalinus* que a *Gerardus* [1]. Resulta, pues, que los manuscritos no resuelven la cuestión. Pero el examen interno excluye, como hemos visto, a Gerardo; y, en cambio, al presentarnos positivamente la nomenclatura de Gundisalvo, nos señala el verdadero traductor. Y esto supuesto, ya podemos determinar el significado de esa G.

Además, esa traducción se halla precisamente en los códices que contienen las obras y traducciones de Gundisalvo: Vat. lat. 2.186; París, BN., ms. lat. 16.613, etc. La mayoría de los códices forman una colección con el *De intellectu* (no con el *De ratione*) de al-Kindī, el *De intellectu* de al-Fārābī, el *De intellectu et intellecto*, de Alejandro de Afrodisia, etc. Siendo las primeras traducciones de Gundisalvo, podemos bien inferir de este solo hecho que también lo es el tercero. Con razón Nagy [2] los atribuye a un mismo traductor.

Utilísima es la edición del P. Théry, pero está lejos de ser cosa definitiva. En vez de reducirse a cuatro manuscritos, hay que consultar todos los 17, y más si por ventura apareciesen. El resultado habrá de contrastarse con el original árabe de donde proceden. Y aun antes habría de hacerse la edición árabe y confrontarla igualmente con el original griego de donde deriva. El árabe y el griego parecen coincidir bastante más que el latín y el árabe; sin embargo, el griego ἀθάνατος (inmortal), p. 77, 21 y p. 80, 26, da en árabe لا ثابت (no permanente, esto es, corruptible), f° 114 *v*, l. 25, y f° 116 *v*, l. 18. En cambio, compa-

[1] Comúnmente se halla en los manuscritos *Dominicus Gundissalinus* (Gundisalinus, etc.); pero en varios el *dominicus* resulta *dominus* y, según parece, este título no se tuvo por bueno, y se quedó con Gundisalinus, como aparece, v. gr., en Juan Galeys (véase M. Alonso, *El autor del De ortu scientiarum*, en *Pensamiento*, II [1946], 333-40). Igualmente el explicit de un manuscrito del *De divisione philosophiae* reza así: *Explicit liber Gundisalvi* (en Baur, p. 142); y el incipit de un manuscrito del *De immortalitate animae* dice: *Gundissalinus de immortalitate animae* (en Bűlow, p. 1). Por aquí se ve que un copista lo mismo pudo abreviar el Gerardus en una G. que el Gundissalinus.

[2] Nagy, p. XXI.

rando el latín y el árabe vemos que ninguna de las advertencias adicionales: *Dixit Ysaac* (pp. 77 y 81) aparece en el texto árabe (Escorial, ms. árabe 798, f° 114 *v*, l. 20, y f° 117 *r*, ls. 16 ss.). El primer *Dixit Ysaac* tampoco aparece en la ed. latina de Achillinus, señal evidente de que no estaba en los manuscritos que utilizaba. La interpolación es clara, y no puede atribuirse al traductor, a quien no ha de suponerse tan ignorante que entre la oración principal y la subordinada introdujese esa advertencia sin hallarla en el texto. Además, ¿qué es lo que dijo Isḥāq? No dijo el *Non autem ob hoc*, pues eso en griego y en árabe está. Necesariamente, el dicho de Isḥāq se reduce a las palabras: *In hoc loco deficit aliquid de libro graeco per quem correximus istum.* ¿Cómo pudo saber el traductor esta advertencia de Isḥāq? Ni consta que hubiese dos traducciones, una, por ejemplo, de Ḥunayn y otra de Isḥāq ibn Ḥunayn. El texto de El Escorial sería, en la hipótesis, la traducción de Ḥunayn. Ni en griego ni en árabe falta nada. El deficiente es el texto latino, que, completado literalmente con el árabe, resultaría:

> Non autem ob hoc quod nos intelligimus illam, fit ipsa intellectus [sed quia in natura sua est sic, quia est in effectu intellectus] et intellectum; sed haec forma quae est sic et haec substantia...

Esto pone de manifiesto que en varios manuscritos latinos (aun en los de Achillinus) hay un caso de hometeleutía. Más tarde un estudioso posterior encontró deficiente, no el texto griego, sino el pasaje latino comparado con el griego, e hizo la interpolación y la quiso autorizar con Isḥāq. Los manuscritos de Achillinus no tenían esta interpolación. El *aliquid de libro graeco* significa algo que hay en griego.

No hay, pues, que buscar un traductor que, sabiendo griego y teniendo el texto griego, careciese tan por completo de juicio crítico que tradujese del árabe y luego corrigiese con el griego. No debemos rebajar tanto a los traductores.

4. «DE INTELLECTU» DE AL-FĀRĀBĪ

Texto árabe. — Fr. Dieterici, *Alfārābī's Philos. Abhandlungen aus Londoner, Leidener, und Berliner Handschriften,* Leiden, Brill, 1890, pp. 39-48. Sobre esta edición y el hallazgo de algún otro manuscrito, véase Massignon, en *Archives d'hist. doct. et lit.*, IV (1930), 151 ss. — Bouyges, M., *Alfarabi, Risālat fi'l-ʿAql,* 1938.

Texto latino. — G. Camerarius, *Alpharabii vetustissimi Aristotelis interpretis Opera omnia,* París, apud Moreau, 1638. Existe ejemplar en París, BN., R. 9.570. *Avicenne... opera,* Venetiis 1508, apud Locatellus. — Gilson E., en *Archives d'hist. doc. et litt. du M. A.*, IV (1930), 108-141.

Manuscritos latinos. — París, BN., ms. lat. 6.325, fº 230 *v;* 6.443, fº 197 *v;* 8.802, fº 74 *r;* 16.159, fº 289 *v;* 16.613, fº 90 *v;* 16.602, fos 107-110; Munich 317, fº 170; 8.001; Reims, Bibl. Municipal, 864, fos 158 *v*-164 *v;* 865; fos 263 *v*-268 *r*; Erfurt, Amplon., f. 40, f. 31 *v;* Escorial, lat. h. II, 1, fº 196, Roma, Vat. lat., 2.186, fos 74-76; Austria, Admont, Stiftsbibliothek, 487, fos 57 *v*-59 *v;* Graz, Universitätsbibl., II, 482, fos 230 *v*-232 *v;* Oxford, Oriel College, 7, fº 199.

Aunque carecemos de noticias taxativas sobre el traductor, ya el título mismo nos indica que la traducción no es de Gerardo de Cremona. Este hubiera traducido: *De ratione* y no *De intellectu*, al menos alguna vez de las casi doscientas en que hallamos *intelligo, intellectus*, etc., sin que ni una sola aparezca *ratio*, etc. Esta última palabra no la encontró tampoco Massignon en nuestra traducción (Cf. *Archives*, pp. 154 ss.). En cambio, las palabras: *intellectus, intelligere, intelligibilia*, etc., nos ofrecen la nomenclatura propia de Gundisalvo. Igualmente la trascripción manuscrita se halla en códices que contienen sus obras y traducciones: 6.443; 16.613; Vat. lat. 2.186. Finalmente, Gundisalvo traduce la palabra *naqš* por *caelatura*, como aquí vemos, mientras que Gerardo hubiera puesto *similitudo* [1].

[1] En Gilson, p. 118, 7. 17. 21; en Nagy, p. 3 (Gerardo traduce aquí *similitudo*); en los *Maqāṣid*, ed. Muckle, pp. 68, 16 ss.

Si aquí Juan Hispano hubiera precedido traduciendo al romance, no aparecerían seguramente ciertos errores que advierte Massignon (Cf. *Archives*, p. 153).

San Alberto Magno utiliza muchas veces esta traducción. Véase, por ejemplo: II *Sum. de creat.*, q. 7, a. 3, t. 35 (Vivès) p. 101; q. 8, a. 2, p. 106; q. 54, p. 449; q. 56, a. 3, p. 482; q. 57, a. 1, p. 487.

5. «FONTES QUAESTIONUM» DE AL-FĀRĀBĪ

Texto árabe. — Fr. Dieterici, *Alfārābī's Philosophische Abhandlungen aus Londoner, Leidener und Berliner Handschriften*, Leiden, Brill, 1890, pp. 56-65.

Texto latino (fragmentario). — J. Bignami-Odier, en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XI (1937-1938), pp. 154-155.

Manuscritos latinos. — Roma, Vat. lat. 2.186, f°s 46 *r*-46 *v* (fragmento); Roma, Angélica, 242 (c. 4. 10), fº 33 *r* (fragmento aún menor que el anterior).

Hasta ahora nadie que yo sepa ha caído en la cuenta de quién sea el autor de la obra contenida en esos fragmentos, ni de qué obra se trata. Menos aún se ha dicho algo sobre el traductor. Una sencilla comparación con el árabe nos revela que se trata de los *ʿUyūn al-masāʾil* de al-Fārābī. El *flos alpharabii* debe ser *fontes Alpharabii.*

En cuanto al traductor, digamos que no se halla entre las traducciones de Gerardo de Cremona ni sigue su nomenclatura. En cambio, encontramos el estilo de Gundisalvo: *intellectum purum intelligens* (no *rationatum purum rationans*). También es propia de Gundisalvo en los *Maqāṣid* la nomenclatura aquí repetida de *formatio (taṣawwur)* y *credulitas (taṣdīq)*. Creemos, pues, que Gundisalvo es el traductor de los *Fontes Quaestionum* de al-Fārābī.

6. «LIBER EXERCITATIONIS AD VIAM FELICITATIS» DE AL-FĀRĀBĪ

Texto árabe. — El *K. al-Tanbīh ʿalà sabīl al-saʿāda* fué editado en Haydarābād, 1346 h. y no debe confundirse con el *K. taḥṣīl al-saʿāda* del mismo al-Fārābī, editado en el mismo lugar el año 1345 h.

Texto latino. — El P. H. Salman, OP., ha publicado el texto latino en *Recherches de Théologie ancienne et médiévale*, XII (1940), 33-48, sirviéndose para la edición del ms. Bruges, Ville 424, f[os] 300 *r*-307 *r*. Otro manuscrito en Austria, Lilienfeld, Bibl. des Cistercienserstiftes, 152, f° 75 *v*. — El P. Salman nos ha dado un texto regularmente aceptable, a pesar de las varias erratas de imprenta (*excitabimur* por *excitabitur*, por ejemplo) y a pesar de que, para varias conjeturas, hubiera sido más acertado ver el otro manuscrito y aun el texto árabe, el cual le hubiera señalado otras enmiendas en que no reparó el editor, v. g., *circa veritas* = *certa veritas* = *ḥaqq yaqīn;* igualmente *utrumque sensu* por *utroque sensu*, etc. Pero al menos para nuestro caso es texto aceptable.

Respecto del traductor, nada indican los códices. En el manuscrito de Brujas nuestro opúsculo va meramente seguido de una obra de Gundisalvo y de una traducción de Gerardo de Cremona. Pero al menos el hecho mismo de encontrarse con tales obras indica suficientemente que esa traducción pertenece a las primeras versiones filosóficas del árabe al latín. Con esto el traductor podría ser o Gerardo de Cremona o Gundisalvo-Ibn Dāwūd.

Debemos, pues, examinar los caracteres de la traducción. Y primeramente observamos la terminología seguida por Gundisalvo en los *Maqāṣid*, v. gr., en la palabra *credulitas*, pp. 36, 35; 36, 37-38; 37, 6; 45, 44 y 45; 46, 9 = *iʿtiqād* (4, 14; 5, 6; 21, 15; 22, 3, etc.); *credulitas*, 47, 1 = *taṣdīq* (24, 12). Esta última palabra árabe es término también de al-Fārābī en los *ʿUyūn al-masāʾil* y de Algazel en los *Maqāṣid.* Gundisalvo entiende el *credulitas* en el sentido de *juicio* como contrapuesto a *simple aprehensión;* Gerardo le da un sentido más amplio.

En segundo lugar observamos que la palabra árabe *dihn* nunca es vertida por *ratio* al estilo de Gerardo de Cremona,

sino siempre por *intellectus:* 36, 26-27 (4, 7); 37, 41 (6, 16); 38, 12-13 (7, 10); 40, 7 (11, 6); 45, 39 y 46 (21, 10); 46, 2. 4. 12 (21, 18. 19; 22, 5); 47, 14. 16 (24, 8. 11); 47, 31. 32. 36. 40 (25, 5. 6. 7. 11). Alguna vez, en vez de *ḏihn* el árabe tiene *ʿaql,* traducido igualmente por *intellectus:* 46, 16 (22, 9. 10). Pero sobre esta palabra examinaremos luego un caso especial.

También *intellectum (obiectum)* corresponde al árabe *mafhūm* 42, 32 (15, 10), así como *intelligibilia* corresponde a *mafhūmāt* en 42, 48 (16, 2), mientras que *sensuum intelligibilium* es *maʿānī maʿqūlāt* en 47, 42 (25, 12), etc.

En el traductor de nuestro opúsculo se advierte cierta facilidad en usurpar términos nuevos, v. gr., *faciliare* (43, 45; 44, 18; 48, 6); *comestus* (40, 20); *incollocabilis* (40, 31); *latibiliores, latibilissime* (43, 47 ss.). Alguna vez la innovación parece un verdadero acierto, como al traducir *taʿlīm* por *quadrivialia* (45, 20, 24).

Tales innovaciones son muy propias de Gundisalvo. Cl. Baeumker cuenta casi doscientos términos nuevos en la traducción del *Fons vitae* (pp. 394-399). De la traducción de los *Maqāṣid* quizá resulte una lista mayor. Notemos por ejemplo: *absentare* (ed. Muckle, 34, 22; 167, 32; 173, 19); *vicissitudinantur* (22, 26); *vilificabit* (81, 29); *molestatur* (83, 1-2); *vicinari* (115, 19); *igniantur* (156, 17; 159, 22. 32. 34); *deguttat* (157, 35; 158, 8); *calor advivat siccitatem* (161, 34), etc. Palabras enteramente nuevas son *alambic* (157, 23 = al-ἄμβιξ); *al-coton* (158, 6); *gattus* (173, 32). Recuérdese el *effigiare* en el *Sextus naturalium*, etc.

Tal vez este estilo de Gundisalvo es lo que dió en rostro a Gerardo de Cremona, hasta el punto de ir alguna vez al extremo opuesto, cuando se trata de *Intellectus* y *Ratio.* No está tan mal el *exemplum rationis* de Gerardo en vez del *exemplificavit intellectum;* pero por *ratio prima* nadie entendería la *inteligencia primera.*

Este estilo, tan propio y aun exclusivo de Gundisalvo, como opuesto a las maneras de Gerardo de Cremona, está fundado, respecto de *ratio* e *intellectus*, en un pasaje de este mismo libro

de al-Fārābī, que vamos a trascribir en su traducción latina y a traducir directamente del texto árabe:

Cum autem bona que hominis sunt, quedam eorum sint magis propria quibusdam aliis, et bona que magis appropriata sunt homini, sint bona intellectus, hominem tamen illud per quod factus est homo, sit intellectus, et bona que ars ista facta est bonaque magis propria sunt homini. Nomen ergo intellectus quandoque significat attinctionem hominis rem per intellectum suum; ars vero hoc prestat: prestat bonum et felicitatem cum istis ambobus et per ista duo existunt ambo. Illud autem per quod homo attingit, scilicet quod est unum ex duobus significatis nomine intellectus, solent antiqui vocari rationem. Nomen vero rationis quandoque similiter significat loquelam et interpretationem lingue; et hoc significat rationis nomen apud vulgum de sensu istius nominis. Nomen quidem istum significat apud antiquos sapientes utrumque; de homine enim dicitur vere quod est rationalis utrumque *(utroque)* sensu, scilicet, in eo quod est interpres et quia habet illud quod attingit. Verumptamen antiqui cum de homine dicunt quod est rationalis, intendunt «adhuc» quod habet illud per quod attingit quod intendit cognoscere. Cumque ars ista prebet rationi eius perfectionem suam, vocata est ars logice, id est rationis, et «est» id per quod homo attingit «perfectionem» suam et vocatur similiter ars rationalis anime... Ergo ars logice est illa per quam adquirit pars rationalis suam perfectionem. Cumque autem nomen rationis et logice significant interpretationem lingue, opinati sunt multi homines quod intentio huius artis sit prestare homini noticiam recte interpretandi rem et virtutem recte loquendi; et non est ita; sed ars prestans scientiam recte loquendi et potentiam eius est ars grammatica. Cum «autem error» [*literalmente*: Causa autem erroris] in hoc est equivocatio nominis tantum in illo ad quod per artem grammatice intenditur, utrumque enim vocatur nomine rationis, verumptamen quod intenditur in hac arte de illis duobus sensibus quos nomen rationis significat est unus ex eis absque alio. Sed inter artem grammatice et artem logice est aliqua consimilitudo scilicet quod ars grammatice prestat scientiam recte loquendi et potentiam recte «loquendi» secundum consuetudinem alicuius lingue. et ars logice prestat «scientiam» recte intelligendi et potentiam adquirendi rectum de eis que intelliguntur. Quemadmodum ars grammatice rectificat linguam donec non loquatur nisi illa que consuetudini sunt alicuius lingue recte loqui, similiter ars logice rectificat intellectum donec non intelligat nisi verum in omni re. Et universaliter loquendo, ita se habet ars grammatice prolationibus, sicut se habet ars logice intelligibilibus: hec est illa

consimilitudo que inter ipsas est. Sed quod una illarum sit alia, aut quod una illarum subsit (ali), non.

Entre los bienes humanos, unos son más peculiares del hombre, mientras que otros le son menos peculiares. Entre aquellos más peculiares está el entendimiento [ᶜ*aql*] humano, puesto que el entendimiento [ᶜ*aql*] es aquello por lo que el hombre es hombre. Ahora bien, contándose el entendimiento [ᶜ*aql*] entre los bienes que le comunica esta ciencia, sin duda que ella también le comunica alguno de los bienes más peculiares del hombre.

Mas el nombre 'entendimiento' [ᶜ*aql*] unas veces designa el acto por el que el hombre, mediante su entendimiento [*ḏihn*], percibe una cosa, mientras que otras designa aquello mismo con que él realiza el acto de percibir. La cosa misma que realiza la percepción humana, llamada entendimiento [ᶜ*aql*], corrientemente la llamaban los antiguos [los griegos] *razón* [*nuṭq*], nombre que recae ya sobre la expresión mental [*naẓm*], ya sobre su interpretación oral [ᶜ*ibārat al-lisān*]. Entre el vulgo, ese segundo sentido es el que tiene el nombre 'razón' [*nuṭq*], y entre sus significados ése es el único que conocen. Pero entre los antiguos entendidos en esta ciencia, ese nombre tiene a la vez dos sentidos. Creen, pues, ellos que el hombre es a la vez racional [*nāṭiq*] en dos sentidos, así en cuanto expresa oralmente una cosa, como en cuanto que posee aquello con que percibe. Los antiguos [griegos], al decir que el hombre es racional [*nāṭiq*], significan que el hombre posee aquello con que percibe cuanto cree y conoce. Comunicando, pues, esta ciencia su perfección a la razón [*nuṭq*], por eso mismo se la llama la ciencia de la racional [*ṣanāᶜat al-manṭiq*, la ciencia de la lógica]. Aquello con que el hombre percibe lo que va indagando, se llama también la parte racional [*nāṭiq*] del alma. La ciencia, pues, de la lógica será aquella que, cuando se la posee, perfecciona esa parte racional. Mas, designándose también con este nombre de 'lógica' [*manṭiq*] la expresión oral, creyeron muchos que la finalidad de esta ciencia era comunicar al hombre el conocimiento de una correcta expresión oral. Pero ello no es así, porque la ciencia que da a conocer las expresiones correctas y el dominio sobre ellas, es la ciencia de la gramática. Viene motivado este error únicamente por el equívoco del nombre que expresa, ya la finalidad de la gramática, ya la finalidad de la lógica, pues ambas a dos se apropian el nombre de '*manṭiq*'. Mas, de los dos significados que tiene este nombre de *manṭiq*, uno tan sólo, con exclusión del otro, constituye la finalidad de esta ciencia. Es verdad que entre la gramática y la lógica existe cierta analogía: la gramática da a conocer la corrección en las expresiones y el dominio de ellas en una lengua determinada según el uso corriente, mientras

que la lógica da a conocer con corrección lo que ha de entenderse [*yuᶜqala*] y capacita para adquirir esa corrección en lo que se entiende. Así como la gramática rectifica el lenguaje para que nos expresemos con corrección entre los que hablan corrientemente una lengua, del propio modo la lógica rectifica el entendimiento [*d̲ihn*], para que se entiendan con corrección todas las cosas. En general, la relación de la gramática a los vocablos es análoga a la de la lógica [*manṭiq*] a los inteligibles [*maᶜqūlāt*]. Tal es la analogía que hay entre ambas. Pero ni la una se identifica con la otra, ni tampoco ninguna de ellas se ha de tener por parte constitutiva de la otra.

El conocedor de este pasaje, por necesidad, tenía que reservar la palabra *ratio* y sus derivados para traducir *nuṭq* y los vocablos derivados de la misma raíz, mientras que para *d̲ihn*, *ᶜaql*, etc., había de buscar otro término latino. Esto es lo que hizo Gundisalvo al resumir el *De scientiis* de al-Fārābī, al latinizar el *Sextus naturalium* de Avicena, al traducir los *Maqāṣid* de Algazel, y en otros muchos casos que vamos viendo. Y esto mismo es lo que no pareció bien a Gerardo de Cremona, a pesar de tener al-Fārābī en el *De scientiis* un pasaje análogo. Y esa discrepancia nos sirve a nosotros de criterio para distinguir las traducciones de ambos.

El traducir siempre *ratio* en vez de *intellectus* lleva consigo una confusión que desvirtúa el sentido original, que Gundisalvo conocería o por este pasaje o por explicación de Ibn Dāwūd al prestarle su colaboración en las traducciones.

De la comparación de ambas traducciones podrá inferir el prudente lector que la enmienda de la transcripción que nos da el manuscrito de Brujas ganaría mucho teniendo presente el texto árabe. Parte del texto latino no se halla en su debido sitio; el *cum aut erroris* es, sin dudar, *causa autem erroris*. También se puede inferir que el traductor arábigolatino no acertó siempre con la verdadera interpretación. Con esto podemos decir que en esta traducción no tuvo parte inmediata Ibn Dāwūd o Juan Hispano, y que toda la responsabilidad recae sobre Gundisalvo.

7. «LIBER DE DIFINITIONIBUS» DE ISḤĀQ AL-ISRĀʾĪLĪ

Texto árabe. — «Infortunately, with the exception of a fragment recently discovered of the *Book of Definitions*, the originals are lost and we owe our knowledge of their contents to Hebrew and Latin translations, which are extant and have been published» [1]. Se hallará el aludido fragmento en J. Goldziher, *Deutsche Literaturztg.*, 1912, n. 21-23 [2].

Texto hebreo. — Véase Hartwig Hirschfeld, *Das Buch der Definitionen in der hebräische Uebersetzung des Nissim b. Salomon* (en *Festschrift zum achtzigsten Geburtstag Moritz Steinschneider*, Leipzig 1896, pp. 131-141 y 233-4).

Texto latino. — Munich, cod. lat. 8.001, f°s 151 *v*-154 *v*. De este códice se sirvió J. T. Muckle para su edición en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XI (1938), 328-340. No se trata propiamente de una traducción completa, sino de extractos tomados casi exclusivamente de Isḥāq. Es caso análogo al que ya conocemos del *De scientiis* de al-Fārābī.

Una traducción completa llevó a cabo Gerardo de Cremona editada en *Ysaac opera*, Lugduni 1515, y por Muckle en los mismos *Archives*, pp. 300-328. De ella se conservan muchos manuscritos: París, BN. 6.443, f°s 187 *r*-190 *r*: 6.871 A (es el n° 11); 7.034 (al principio); 14.700, f°s 153 *r*-160 *v*; 16.084, f°s 202 *v*-204 *v*; Viena, Bibl. des Dominikanerkloster, 121, f°s 133 *v*-435 *r*; Viena, Biblioteca Nacional, 2.438, f°s 110 *v*-116 *v*; Oxford, Corpus Christi, 86; Omnium anim., 69 (da como traductor a Constantino el Africano); Roma, Vat. lat., 2.186, f°s 46 *v*-50 *r*. — Aún habría que examinar más éstos y otros manuscritos para fijar mejor ambas traducciones.

Como del *De scientiis* de al-Fārābī, así del *Liber de definitionibus* de Isḥāq encontramos dos cosas: una compilación (traducción abreviada o extractos) y una traducción completa. Aquella hasta ahora se presenta como anónima, y ya la cita Gundisalvo en el *De divisione philosophiae*, mientras que la traducción completa se atribuye a Gerardo de Cremona, tanto en los ma-

1 Isaac Husik, *A History of Medieval Jewish Philosophy*, New York 1916, p. 2.

2 Véase también Cl. Baeumker, *Phil. Jahrb.*, 25, 1912, 201-203. Para la doctrina filosófica de Isḥāq, puede verse Jac. Guttman, *Die phil. Lehren des Isaac ben Salomon Israeli* en *Beit. z. Gesch. d. Phil. des Mittelsalters*, X (1911), Heft 4.

nuscritos como en la lista de sus traducciones. Comencemos por comparar ambas traducciones con un texto del *De divisione philosophiae:*

De divis. phil.	*Gundisalvo.*	*Gerardo de Cremona.*
Philosophi vero philosophiam duabus descriptionibus descripserunt quarum una sumpta est ex proprietate eius, et altera ex *effectu* eius.	Eam tribus descriptionibus descripserunt. Quarum una sumpta est ex nomine eius, alia ex proprietate eius, alia ex *effectu* eius.	Descripserunt eam descriptionibus tribus: una earum est derivata ex nomine suo et secunda est sumpta ex proprietate sua, et tertia est accepta ex *sciencia* sua.
Descriptio vero philosophie sumpta *ex effectu* est haec: «philosophia est integra cognicio...	Descriptio philosophie ex *effectu* suo. Philosophia est cognicio hominis sui ipsius.	Philosophie vero descripcio ex *sciencia* sua est quod philosophia est cognicio sui ipsius.
Spiritualis vero est ut *unicio* anime cum corpore ad hoc ut homini *manifestetur veritas rerum perceptibilium* et discernat inter bonum et malum *et faciat quod oportet vivens in iusticia et sanctitate, quousque remuncretur et coniungatur splendori intelligencie et pulcritudini sapiencie et fiat spiritualis coniunctus splendori increato ex virtute creatoris nullo mediante quod est paradisus eius et retribucio eius* [1].	Spiritualis vero ut *unio* animae cum corpore videlicet ut homini *manifestetur vcritas rerum perceptibilium* et discernat inter bonum et malum *et faciat quod expedit vivens in sanctitate et iusticia, quousque remuneretur et coniungatur splendori intelligencie et pulcritudini sapiencie et fiat spiritualis coniunctus splendori increato ex veritate creatoris sine medio, quod est paradisus eius et retribucio eius* [2].	Causa vero finalis spiritualis est sicut connexio animae cum corpore, ut homini *appareant veritates rerum sapiencialium* et discernat inter bonum et malum, et laudabilia et illaudabilia, et faciat quod expedit veritati ex iusticia et rectitudine et sanctificatione creatoris et psalmodia et laude et confessione dominacionis eius et alienatione ab operibus bestialibus sordidis et per hoc pervenerit ad retribucionem creatoris gloriosi et benedicti quod est continuatio cum anima alta et illuminacio splendoris intelligencie et pulcritudo sapiencie et lumen eius... [3].

1 Baur, pp. 5 ss.
2 Muckle, p. 330, 2 ss.
3 Muckle, p. 302, 17 ss.

Se podrían añadir muchos ejemplos, pero basta el trascrito para demostrar plenamente que Gundisalvo en el *De divisione philosophiae* sigue la compilación señalada, y que ésta es distinta de la traducción de Gerardo de Cremona, el cual tenía delante tanto esa traducción abreviada como el *De divisione philosophiae* y, según le pluguiera, podría acomodarse a uno u otro caso, o prescindir de ambos.

Si ahora estudiamos la nomenclatura, veremos que ambas traducciones son bastante parecidas. En vez de *intellectus* tenemos más comúnmente la palabra *intelligentia*. Ambas palabras se hallan en las traducciones indubitables de Gundisalvo, como son los *Maqāṣid* de Algazel y la *Metafísica* de Avicena; pero es más frecuente la primera; en cambio, aquí lo es la segunda. A su vez, Gerardo se sirve aquí de la palabra *intellectus, intelligere*, frecuentando al mismo tiempo las palabras *ratio, rationalia*, etc.; cosa que no vemos en la compilación: *velit et intellexerit* (301, 8) y (302, 6); *illud rationatur ex nomine* (302, 23); *praecepta intellectualia* (305, 13), junto a *praecepta rationalia* (305, 19). Con todo, Gerardo cede aquí de su intransigencia en el *De ratione* de al-Kindī. El texto anteriormente traducido no se le oponía tanto; pues en vez de los tres *intellectus* consabidos, pone tres *intelligentias* y ésta viene a ser una palabra de concordia. Véanse los textos:

Gundisalvo.	*Gerardo de Cremona.*
Post haec videamus quid sit intelligentia. Intelligentia est specialitas rerum, per quod datur intelligi quod specialitas rerum sempiternarum sit apud eam semper presens... et scit illud per se quamvis in hoc differant artifex et intelligentia. Intelligentia scit ea quae scit absque recordatione... Si quis autem opposuerit... dicemus eum male opposuisse eo quod species sempiternae non augentur... quod scientia non comprehendit illud nec cognitum nec intellectum. Et propter hoc philo-	Sermo de quiditate intelligentie. Inquit philosophus: Intelligentia est specialitas rerum; voluit per hoc quod specialitas rerum sempiternarum et perpetuarum sit apud eam semper praesens... et scit ipsam ex eo; quamvis inter magistros sit differentia manifesta propterea quod intelligentia scit absque cogitatione... Quod si aliquis contradixerit... dicemus ei: opposuisti falso et *rationatus est* quod non *rationatur;* aequasti enim species sempiternas... quod scientia non apprehendit est non scitum

sophus distinxit intelligentiam in tria, quarum una est intelligentia quae semper est actu de qua diximus quod apud eam specialitas rerum semper est praesens. Secunda est intelligentia que est in anima potentia antequam exeat ad effectum. Cum autem scit, exit de potentia ad effectum quod in ipsa est sicut intelligentia infantis, quae in ipso potentia... Species autem intelligibilis *(intelligibilis* por *tertia)* describitur per intelligentiam secundam et assimilatur sensui... [1].

neque intellectum. Et propter hoc variavit philosophus intelligentiam tribus modis. Unus eorum est intellegentia quae semper est actu et est ea cuius praemisimus memoriam et diximus quod specialitas rerum est apud eam semper praesens. Et secunda est intelligentia quae est in anima potentia ante exitum eius ad actum. Cumque scit, egreditur quod in ipsa est de potentia ad actum, sicut intelligentia infantis quae est in ipso potentia... Species autem tertia et est descripta per intelligentiam secundam et est assimilata sensui... [2].

Como la compilación que estudiamos se cita ya en el *De divisione philosophiae*, se infiere justamente que es anterior a la traducción de Gerardo, y así, por el párrafo trascrito, se ve que éste la utiliza para su versión y aun acepta la nomenclatura, pero siempre se reserva las palabras *ratio, rationari,* etc.

De todo lo dicho se infiere que, siendo la compilación anterior a la traducción de Gerardo de Cremona y no siendo éste su traductor, debemos pensar que tenemos delante una nueva traducción de Gundisalvo, o, mejor, una nueva compilación al estilo de la que hizo del *De scientiis* de al-Fārābī. En ella encontramos las maneras de Gundisalvo y su nomenclatura y la utilización de la misma en las obras propias, como sucede en otros muchos casos. Gundisalvo debe ser, pues, tenido por traductor del *Liber de definitionibus.* En todo caso, tenemos una nueva traducción anterior a Gerardo de Cremona, cosa que ya sospechó Baur cuando dice: 'Doch weicht der G. Text erheblich von den aus handschriftlich und im Druck vorhandene ab, so dass die Annahme, D. habe die von Gerhard v. Cremona hergestellte Uebersetzung nicht vor sich gehabt, sich nahe legt' [3]. En cambio, la dependencia de Gerardo queda plenamente demostrada en los párrafos copiados.

1 Muckle, pp. 332-333.
2 Muckle, pp. 310-311.
3 Baur, p. 176, nota 1.

8. «LIBER INTRODUCTORIUS IN ARTEM LOGICAE DEMONSTRATIONIS»

Texto árabe. — Fr. Dieterici, *Die Abhandlungen der Ichwân es-Safâ in Auswahl*, Leipzig 1886, pp. 376-395; otra edición, Cairo 1928, t. I, pp. 343-362; edición Cairo 1888-89, t. I, pp. 307 ss.; edición Bombay 1887-9, t. I (2), páginas 132 ss.

Texto latino. — Albino Nagy, *Die Philosophischen Abhandlungen des Ja^cqūb ben Isḥāq al-Kindī*, pp. 41-64, en *Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, Band II, Helt V, Műnster 1897. — Nagy [1] atribuye a al-Fārābī este opúsculo, fundándose en aquellas palabras: «collectus a Mohameth discipulo alquindi philosophi». Pero se ha encontrado [2] el original árabe entre las obras, varias veces editadas como hemos dicho, de los Ijwān al-Ṣafā' y, por consiguiente, se plantea la cuestión de la autenticidad bajo otras circunstancias, porque, efectivamente, entre los Ijwān al Ṣafā', uno lleva el nombre de Abū Sulaymān *Muḥammad* ben Mu^csīr al-Bustī al-Maqdisī [3], y las razones para relacionar a estos Ijwān al-Ṣafā' con al-Kindī parecen más decisivas que las que hacen a al-Fārābī discípulo del mismo al-Kindī. Al-Fārābī, a la muerte de éste, no pasaba de los cuatro años de edad, y quizá, según otros, aún no había nacido. El autor de este opúsculo cita como *nuestros* unos diez tratados de los Ijwān al-Ṣafā', lo que hace desaparecer toda duda sobre la atribución a estos autores.

El traductor interpreta de esta manera el título de una obra: *In epistola de intellectu et intellecto* [4]. La cita no se refiere a la obra de al-Kindī, que ya hemos estudiado, sino a otra obra de los Ijwān al-Ṣafā': رسالة العقل والمعقول, que en la edición de Die-

1 Nagy, pp. IX-XII.

2 De Boer, en *Archiv. f. Gesch. der Phil.*, XIII (1900), 177, y *Encyclopédie de l'Islam*, II, art. *Ikhwān al-ṣafā'*.

3 Brockelmann, *Gesch. der. arab. Litteratur*, Weimar 1898, I, p. 213 y *Supplementband*, I, pp. 379-380; G. H. Farmer, *Who was the Author of the Liber Introductorius in artem logicae demonstrationis*, en *JRAS* (1934), 553.

4 Nagy, p. 41. Nagy conoció los manuscritos: París, BN., ms. lat. 6.443; Roma, Vat. lat. 2.186. Véase, además, Oxford, Digby 217. Cf. G. D. Macray, *Catalogus codd. mss. bibl. Bodl.*

terici se halla en la p. 211. Pero, en todo caso, Gerardo de Cremona hubiera traducido: *De ratione et rationato*, sobre todo en caso de haber traducido antes la obra de al Kindī. El mismo raciocinio podríamos hacer innumerables veces con las palabras *intellectus, intelligibile, intelligere:* 45, 17; 47, 23; 48, 10; 48, 16; 49, 11; 49, 13; 49, 19; 49, 20-21; 50, 15; 50, 21; 50, 27 (hay más de otros tantos casos). Tampoco este opúsculo se encuentra en la lista de las traducciones de Gerardo de Cremona.

Si el traductor no es Gerardo de Cremona, por el mismo hecho queda Gundisalvo indicado como traductor. En la traducción encontramos la nomenclatura usada por Gundisalvo, y éste cita ese opúsculo en el *De divisione philosophiae* [1], hecho que, si por una parte hace a Gundisalvo probable traductor de ese opúsculo, por otra excluye nuevamente a Gerardo de Cremona, por hallarse citado en una obra compuesta antes de las traducciones de este autor.

Bignami-Odier, al enumerar las obras del ms. Vat. lat. 2.186, escribe: «14°, f[os] 71 *r*-74 *v*. Alkindi (al-Kindī. Yaʿqūb b. Isḥāq), Liber introductorius in artem... interpretantibus Johanne Hispalensi et Gundisalvo» [2]. Como hemos dicho, no se trata de al-Kindī ni de al-Fārābī como autores de este opúsculo. El traductor principal lo creemos a Gundisalvo, por lo que vamos a observar.

La palabra árabe *laḥn* está vertida por *sonus* [3], cuando mejor hubiera sido traducirla por *armonia*. Por esta razón se le hace improbable a Farmer que el traductor fuese Gerardo de Cremona o Juan de Sevilla (esto es, Juan Hispano). Éste, sobre todo, nunca hubiera dado tan defectuosamente el concepto de *laḥn*. Gundisalvo, tal vez, entendía poco de música, pues vemos que en el *De ortu scientiarum* también está mal empleada la palabra *sonus*, o bien debemos recordar que al principio no domi-

[1] En Baur, p. 33, l. 5 ss.

[2] J. Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican latin 2186*, en *Archives d'hist. doctr. et litt. du M. A.*, XI (1938), 138.

[3] Texto latino en Nagy, pp. 44-5 ss.; texto árabe en Dieterici, 378, l. 18.

naba tan perfectamente el árabe, aunque después, al traducir el *De scientiis* y al traducir los *Maqāṣid*, acierta muy bien con la interpretación de esa palabra. De todos modos alguno tradujo así; pero no puede considerarse a Juan Hispano como tan mal traductor, ni puede considerarse a Gerardo de Cremona, ya que la traducción contiene maneras contrarias a su nomenclatura y aun parece anterior a su actividad literaria [1]. A pesar del defecto, la atribución a Gundisalvo parece la única admisible.

9. LOS «MAQĀṢID» DE AL-GAZĀLĪ

Texto árabe. — *Maqāṣid al-falāsifa*, Cairo 1913, es un pequeño volumen de 328 pp. de 17 lín., y contiene toda la obra [2]. Beer, *Al-Gazali's Makasid al-Falasifat*, I Teil: *Die Logic.* Cap. 1-2, Leiden 1888. — El P. Bouyges promete una edición crítica. — Además del manuscrito de la edición ya dicha del Cairo, existen los *Maqāṣid* en Berlín, ms. or. quart. 59; Oxford, Hunt. 592 (con caracteres hebraicos); Londres, Br. Mus., Or. 6.498.

Texto latino. — *Logica et philosophia Algazelis arabis.* Petrus Liechtenstein Coloniensis Germanus: ex oris Erwerwelde oriundus Ad laudem et honorem Dei summi tonantis... hoc praeclarum in lucem opus prodire fecit anno Virginei partus M. D. VI. idibus Februariis sub hemispherio Veneto. — Rev. J. T. Muckle C. S, B., *Algazel's Metaphysics* [and Physics] *A Mediaeval Translation*, Toronto Canadá, 1933.

Manuscritos latinos. — Laon, Bib. Municipal, 412, fos 70 *r*-88 *r;* París, BN., ms. lat. 6.443, fos 143 *r*-157 *r;* 157 *v*-165 *v;* 202 *r*-208 *r* (siglo XIV); 6.552, fos 43 *r*-62 *r* (Metaphysica y Physica); 14.700, fos 2 *r*-76 *r;* 16.096, fos 85 *v*-108 *r;* 16.605, fº 16 *r;* Roma Vat. lat. 4.481; Toledo, Bibl. Capitular, 47-15 (fragm. de la Metafísica); Austria, Graz. Universitätsbibl. II, 482, fos 135 *r*-169 *v*; Admont, 487, fos 84 *v*-98 (Physica); Inglaterra, Worcester, Chapter Library Q. 81, fos 88 *r*-107 *v* (Metaphysica).

1 Esto se infiere de haberlo utilizado Gundisalvo. Véase Baur, p. 233.
2 Sobre esta edición, véase M. Bouyges, *Notes*, en *Mélanges*, VII (1914-1921), pp. 397 ss.

El traductor es Domingo Gundisalvo y en ello no se ofrece duda alguna. Ya la edición impresa en 1506 dice así: *Incipit liber philosophiae Algazelis translatus a Magistro Dominico archidiacono secobiensi apud Toletum ex arabico in latinum.* Lo mismo dice literalmente el ms. 6.552, f° 43 *r: Incipit liber philosophiae Algazel, translatus a Magistro Dominico archidiacono Segobiensi apud Toletum ex arabico in latinum.*

A mi parecer la traducción de los *Maqāṣid*, que, como se ve, se atribuye a Gundisalvo, puede pasar por buena e inteligible en sus líneas generales, y los latinos pudieron conocer las ideas que allí se desarrollaban, de una manera auténtica y sin temor de errores.

Sin embargo, se notan faltas particulares que tal vez suponen ignorancia de tecnicismo: *substantiae impares* (pp. 10, 13-14; 11, 20; 12, 2, etc.). Pero otras veces el traductor leyó una palabra distinta de la real, o porque estuviese el códice ma copiado y se atuviera meramente a lo que tenía delante, o porque se equivocó al leer. Ambos errores son impropios de quien naturalmente habla el árabe y además está consagrado a la filosofía:

accidentis, 14, 21 [1], en vez de *animae*, 91, 5 (leyó العرض, *al-ᶜarad*, por النفس, *al-nafs);*

aqueitas, 161, 14, en vez de *aireitas*, 273, 13 (leyó المائيّة, *al-mā'iyya*, por الهوائيّة, *al-hawā'iyya);*

auditus, 170, 4, en vez de *cera*, 235, 5 (leyó سمع, *samᶜ*, en vez de شمع, *šamaᶜ);*

motus, 189, 2, en vez de *calor*, 308, 15 (leyó حراك, *ḥarāk*, en vez de حرارة, *ḥarāra);*

similis, 135, 22, por *tunica*, 265, 14 (leyó شبيهة, *šabīha*, por طبقة, *ṭabaqa).*

Estas faltas no pueden atribuirse a los copistas latinos ni a

[1] Indico así el texto de Muckle. Para el texto árabe, véase la edición antes citada.

los editores de la traducción [1]. Sería bien casual copiar mal una palabra latina de escritura enteramente diversa, y en casi todos los casos sustituir las palabras verdaderas que tenían delante precisamente por otras de grafía arábiga parecida. La falta se debe aquí sin duda al traductor. Ahora bien, tal falta parece inadmisible en un Juan Hispano, para quien, al fin y al cabo, el árabe era su lengua natural, y que aún ignoraba, cuando ya era maestro, el latín libresco. Aunque el códice estuviese en árabe mal copiado, no hay duda que Juan Hispano lo hubiera corregido al dictar en romance. Aunque tuviera en el códice *samᶜ* = *auditus*, hubiera corregido y leído *šamaᶜ* = *cera*. Y si la cosa pasara una vez por descuido, no hubiera sucedido en tantos casos, ni acertaría siempre, al dar la palabra romance, con un término que en la grafía arábiga se pareciese al verdadero. El traductor, pues, era un estudioso que sabía bastante bien el árabe, pero no tanto que se atreviera a corregir su códice aun en casos claros, o que leyó tan de prisa que varias veces confundió una palabra con otra semejante. Tales eran los progresos en árabe del arcediano Domingo Gundisalvo, cuando por sí mismo, sin la ayuda de su maestro Juan Hispano, tradujo los *Maqāṣid* de al-Gazālī. La traducción, aun con estos defectos, nos revela un arabista bastante instruído.

10. «METAPHYSICA AVICENNAE... SIVE DE PRIMA PHILOSOPHIA»

Texto árabe. — *Al-fann al-ṯāliṯ ᶜašar min K. al-Šifā' fī al-ilāhiyyāt,* litografiado en Teherán 1903 = 1885. Véase Brockelmann, *Geschichte der arab. Literatur,* I, Weimar 1898, p. 454, y *Supplementband,* I, Leiden 1937, p. 815, con to-

[1] A los copistas y editores debemos sin duda atribuir otra clase de errores en el texto latino: *colorem* por *calorem* (pp. 25, 20); *in potentiam* por *impotentiam* (129, 10); *calore* por *colore* (143, 14); *omnis* por *ovis* (164, 32); *liberi* por *libri* (189, 13). Debe también advertirse la adición de ciertas frases (11, 8-9; 38, 3-6; 49, 34-35, etc.) que pudieran ser del traductor o de algún estudioso posterior, y aun tal vez alguna pueda provenir del original de donde se hizo la traducción.

dos los elementos que se conservan para la reconstrucción del texto. — En el manuscrito árabe 621 de El Escorial hay dos buenos pasajes de la Metafísica del *Šifā'*: 1°, desde la mitad del c. 2 del lib. II, ان يكون حال ما بين القسم, hasta la mitad del c. 1 del lib. IV, الوجود وجود العلة; y 2°, desde casi el comienzo del c. 3 del libro IX, وجب في حكم خيريته الطريق الثاني, hasta casi el fin del c. 5 del mismo libro. Los folios del manuscrito están desordenados; y corresponden así con la traducción latina de la ed. Venecia 1508:

Ed. de Venecia.	*Ms. 621 de El Escorial.*
1° F° 75 *va*, 60-f° 84 *rb*, 19.	Fos 11 *r*-20 *v* y fos 1 *r*-6 *r*, 19.
2° F° 103 *va*, 48-f° 105 *vb*, 16.	F° 6 *r*, 19-10 *v*.

Texto latino. — Ed. de Venecia, Bernardus Venetus, 1495; Locatellus 1508 [1].

Mss. latinos. — París, BN., ms. lat. 6.443, fos 2 *r*-44 *r*; 15.114; 16.096; 16.602 [2]; Mazarina, 3.473, fos 174 *r*-194 *v* [3]; Laon, 412, fos 180 *r*-228 *v*; Roma. Vat. lat. 2.186 [4], 4.428 [5]; Urb. lat. 187 [6]. Oxford. Bodl. Digby 217 [7]; Merton College 282, fos 69 *r*-109 *r*; Erfurt, Amplon., f. 331; Toledo, Bib. Cap., 47-15, fos 90 *rc*-91 *vc* (fragmentos).

De estos manuscritos, el 6.443 lleva este explicit: *Completus est liber quem transtulit Dominicus Gundisalvus Archidiaconus Tholeti de arabico in latinum.* Igualmente Digby 217 y Vat. lat. 4.428. Recordemos aquí que en Toledo eran muchos los arcedianos y llevaban el título de *matritensis, secobiensis, talaveriensis*, etc. Con ello se entenderá cómo Gundisalvo era *archidiaconus secobiensis* en Toledo.

1 Existen en la BN. de Madrid. Véase D. G. Rojo y G. Ortiz de Montalbán, *Catálogo de Incunables de la Bibl. Nacional*, Madrid 1945, n. 229, p. 58. Además con la signatura I/1848, se hallará la ed. de 1508.

2 Sobre este manuscrito véase F. Wűstenfeld, *Die Uebersetzungen arab. Werke in das Latein*, p. 67.

3 A. Molinier, *Catalogue des mss. de la Bibliothèque Mazarine*, 1890-1892.

4 J. Bignami-Odier, *Le manuscrit Vatican latin 2186*, en *Archives*, página 133 ss.

5 Miss. S. D. Wingate, *The Mediaeval latins Versions*, Londres 1931, 120.

6 C. Stornajolo, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae Codices manuscripti, Codices Urbinates latini*, Roma 1902-1921.

7 G. D. Macray, *Catalogus codicum Mss. Bibl. Bodleianae. IX. Codices Digbeianae*, 1883.

Tratando de los *Maqāṣid* de Algazel, pudimos, bajo el testimonio de los manuscritos, individualizar de tal manera la persona del traductor, que positivamente hubimos de rechazar la colaboración de otra persona más erudita. Para ello tuvimos en cuenta las deficiencias del traductor, porque también los lunares sirven para distinguir unos individuos de otros. Algo parecido podríamos hacer ahora respecto a la Metafísica del *Šifā'*. Pero, como no tengo a mano el texto árabe completo del *Šifā'* sobre muchos pasajes tan sólo provisionalmente podría hablar basándome en los textos correspondientes del *Naŷā*, el cual desde la p. 411 de la edición del Cairo parece coincidir enteramente con el libro IX del *Šifā'*. Reduzco, por tanto, la investigación a unos cuantos casos que no parecen admitir duda sobre estos extremos: o el manuscrito que usaba el traductor tenía ciertas faltas que el traductor debiera haber corregido, o éste no acertó a traducir con exactitud ciertas palabras. Veámoslo:

1) «Iam autem nosti quod hic motus indiget virtute infinita spoliata a materia *que non movetur nec per intentionem*» [1] (لا تتحرك ولا بالغرض). El traductor leyó *wa-lā bi-l-garaḍ* (ولا بالغرض) en vez de *wa-lā bi-l-ᶜaraḍ* (ولا بالعرض), como el sentido con evidencia lo reclama. En tal defecto no hubiera caído Ibn Dāwūd, aunque el manuscrito hubiera estado defectuoso.

2) «Cum igitur delectatio *pervenerit* ad intelligendum primum principium...» [2] (فاذا بلغ الالتذاذ بتعقل المبدأ الاول). El sentido de بلغ parece claramente el del *ser obtenido*, así: *Cuando el placer fuere obtenido mediante el conocimiento del primer principio.* Ningún filósofo que naturalmente poseyera el árabe presentaría al placer como conocedor del primer principio.

3) «Tunc non oportet ut, si remota fuerit una pars a plaga, *pertranseat* [جاز] et, si remota fuerit ab alia plaga, non *pertranseat* secundum naturam» [3]. El verbo جاز no parece significar aquí *pertransire*, que, como se ve, no hace sentido; pero puede tener

[1] En la edición Venecia 1508, fº 102 *vb*, 51-53; en el *Naŷā*, p. 428, 15.
[2] En dicha edición, fº 103 *rb* 45-46; en el *Naŷā*, p. 434, 17-435, 1.
[3] En dicha edición, fº 104 *rb*, 4-5; en el *Naŷā*, p. 445, 12.

el significado, constante en Avicena, de *fieri posse* o *esse possibile*. No es necesario que, si una parte se aparta de una dirección, sea posible según la naturaleza, mientras que si se apartare de otra dirección, no sea posible.

4) «Si autem inveniretur, tunc esset sicut id quod est superfluum in perfectionibus que sunt post perfectiones *fixas* [الثابتة]» [1]. No se trata en el pasaje de perfecciones estables e inestables, sino de perfecciones primeras y segundas. Leyó, pues, el traductor الثابتة en vez de الثانية.

Los manuscritos nos dan como traductor únicamente a Domingo Gundisalvo, y, aunque algunos suponen que también en esta traducción de Juan Hispano o Ibn Dāwūd fué mero latinista, debemos rechazar semejante conjetura, porque en tales defectos no podemos suponer que cayera el ilustre filósofo israelita, y tales defectos necesariamente serían, no del latinista, sino del que dictaba en romance. Si el latinista oía *accidente*, no latinizaría *intención* acertando con una palabra arábiga muy parecida.

11. «DE CONVENIENTIA ET DIFFERENTIA SUBIECTORUM» DE AVICENA

Texto árabe. — En la inmensa enciclopedia de Avicena aún no se ha podido determinar esta obra, que expresamente le atribuye y traduce Gundisalvo. Es más; Baur cree que se trata de una compilación de trozos de Avicena. Pero esto va en contra de lo que dice Gundisalvo, y el tratado aparece demasiado redondeado para no ser originariamente una misma obra.

Texto latino. — Baur, L., *Dominicus Gundissalinus: De divisione philosophiae*, en *Beiträge z. Gesch. d. Phil. des Mittelalters*, IV (1903), 124-133. A los cinco códices señalados y utilizados por Baur, pueden añadirse los siguientes: Oxford, Bodl. 679 (cf. H. Thomson, *Ein ältere und vollständigere Handschrif von Gundissalinus: De divisione scientiarum* en *Scholastik*, 1933 (pp. 240-242); Lon-

1 En dicha edición, fº 106 *ra*, 38-40; en el *Naǧā*, p. 469, 10.

dres, Br. Mus., Sloane 2.461 (siglo XIII), fos 1-38 (Compendium scientiarum; 2.946 (siglo XIII), fos 209-216 (atribuído a *Isaaco philosopho)*; Bélgica, Bib. Real, ms. 2.898.

En cuanto al traductor, no se puede poner en duda que es Gundisalvo, ya que expresamente quiso poner ese tratado de Avicena como una parte de su *De divisione philosophiae*, y ningún otro traductor se puede señalar con alguna probabilidad. El hecho mismo de no hallarse en ningún otro códice, sino tan sólo en los que contienen la obra de Gundisalvo, y el ir en ella encuadrada dicha traducción prueban suficientemente que Gundisalvo es el traductor y que nunca publicó aparte esa traducción.

Hemos recorrido las traducciones arábigo-latinas en que Gundisalvo aparece como principal traductor, aunque en algunas fué ayudado, sin duda, por su maestro Juan Hispano. En otro lugar veremos las traducciones en que Juan Hispano fué principal traductor, aunque en todas cooperase el arcediano Gundisalvo.

Estos traductores, con sus obras originales y versiones, pusieron riquezas inmensas en manos de los latinos. Tenían éstos una filosofía sin redactar, carecían de terminología propia, de división de la materia, y aun de campo peculiar distinto del teológico. Pero la flor de los pensadores árabes y judíos desplegó ante sus ojos atónitos tanto colorido, tanto esplendor y fineza de pensamiento, que se les hicieron personajes interesantes al-Kindī, al-Fārābī, Ibn Sīnā, al-Gazālī, Ibn Gabirol, etc.

El mismo Juan Hispano no parece haber intervenido en las traducciones que contienen ciertos defectos *(Liber introductorius, Maqāṣid, Metafísica de Avicena)*, ni en las versiones que aparecen como refundiciones o compilaciones (*De scientiis, Liber de definitionibus, De convenientia et differentia)*. En los tres *De intellectu* (al-Kindī, al-Fārābī, A. de Afrodisia), y sobre todo en las *Fontes quaestionum*, aparecen muy claramente las maneras de Gundisalvo para que hayamos de suponer otro traductor que le ayudase, al menos de modo principal.

Después de Gundisalvo y Juan Hispano se recuerdan con agrado las traducciones de Gerardo de Cremona, sobre todo cuando completó versiones en que se había omitido buen número de pasajes. Con buen derecho aprovechó en estos casos la traducción anterior. Pero las traducciones de que hablamos, omitidas en su reseña por los herederos de Gerardo, creemos que carecen de las características propias de este traductor, y, por consiguiente, no hay ningún motivo para que se le atribuyan. No faltan méritos a Gerardo de Cremona, para que sin razón positiva se le atribuyan nuevas traducciones.

Manuel Alonso, S. I.

LA CIUDAD DE AL-MUʿTAṢIM EN AL-QĀṬŪL [1]

(EXPLORACIÓN Y RESULTADOS)

1. — *Ojeada general a las ruinas de Surra-man-rā' (Sāmarrā').*

ENTRE los monumentos extraordinarios que pueblan un país tan rico en ellos como el ʿIrāq, no hay ninguno que despierte en el ánimo impresiones tan profundas y contradictorias, de alegría y de dolor, de asombro y de aflicción, como los que despiertan las ruinas de Surra-man-rā' (Sāmarrā'). Son ruinas que, con alguna interrupción, se extienden, en una distancia aproximada de 35 kms., por la orilla oriental del Tigris, desde la Qādisiyya de al-Muʿtaṣim bi-llāh hasta la Mutawakkiliyya de al-Mutawakkil ʿalà Allāh; que se amontonan cubriendo, a lo largo y a lo ancho, inmensas superficies, atravesadas por calles y canales antiguos y coronadas por abundantes restos de los an-

1 [Previo amable convenio con su ilustre autor, nos honramos en traducir del árabe y publicar en AL-ANDALUS el presente estudio, de indudable novedad, aparecido en la revista arqueológica de Bagdad, *Sumer*, año III (1947), fasc. 2, pp. 160-170. Con él queremos iniciar en nuestras páginas la colaboración de las más eminentes personalidades científicas orientales, y dar antecedentes necesarios para el estudio del arte hispano-musulmán. En el original árabe, los dos primeros párrafos figuran como obra exclusiva de Nāŷī al-Aṣīl, Director general de Antigüedades del ʿIrāq, y los tres siguientes como del mismo autor en colaboración con Maḥmūd ʿAlī al-ʿAynahŷī, dibujante, y Bašīr Yūsuf Faransīs, inspector, ambos de la misma Dirección General. Parece inútil advertir al lector, para explicar el tono de algunas frases, que los tres colaboradores son musulmanes.—*N. de la R.*]

churosos alcázares de los califas y de los palacios de emires, generales y visires, y que todas ellas suscitan la admiración.

En los días de su florecimiento Surra-man-rā' fué la señora de las ciudades del mundo, porque los califas ʿabbāsīes reunieron sus hombres, desplegaron sus máximos esfuerzos y gastaron sumas sin cuento en la construcción de aquella capital única, con objeto de que fuese el pasmo de los que la contemplasen. Pero diríase que Surra-man-rā' no sorprendió al mundo con su aparición, sino para volverle a sorprender con su perdurable eclipse. En efecto, cuando el califa al-Muʿtamid ʿalà Allāh la abandonó por completo y se trasladó a Bagdad, quedó oscurecida como si no hubiese existido nunca. De la noche a la mañana, es decir, pasados unos cincuenta años después de su fundación, aquel esfuerzo gigantesco se convertía en ruinas como las que contemplan los visitantes actuales. ¿Cómo y por qué acontecieron así las cosas?

La respuesta a esta pregunta exigiría un amplio estudio que rebasaría el espacio de que podemos disponer, tanto más cuanto que el tema de este artículo no es otro que la primera ciudad de al-Muʿtaṣim, anterior a la construcción de Surra-man-rā'. Pero, como una ojeada de conjunto sobre los principios y factores que formaron el califato ʿabbāsī pueden llevar al investigador a obtener dicha respuesta, nos ha parecido útil añadir unas sucintas palabras sobre el califato islámico y su evolución, en cuanto institución islámica general, no sólo para tener la posibilidad de reconstruir la atmósfera histórica que rodeó la fundación y la evolución del califato, sino también para formarnos una idea general de la situación y de la autoridad del califa ʿabbāsī al-Muʿtaṣim bi-llāh.

2. — *El califato islámico y su evolución.*

Quedó fundado el califato islámico cuando, a la muerte del Profeta, los musulmanes más caracterizados prestaron juramento de fidelidad a Abū Bakr al-Ṣiddīq, que fué de este modo el primer califa [o lugarteniente] del Profeta entre los musulmanes,

para juzgar entre ellos con arreglo a las normas del Alcorán, para seguir con ellos las prescripciones de la Zuna del Profeta, y para dejarse guiar por las opiniones de los musulmanes en el gobierno de los intereses generales de éstos. El califato islámico se constituyó, pues, de manera real y tangible, sobre estos tres pilares: las normas del Alcorán, las prescripciones de la Zuna del Profeta y las opiniones de los musulmanes más caracterizados. Estimaban los musulmanes que la naturaleza de la nación islámica se basaba en la personalidad del creyente; que esta personalidad del creyente era el elemento básico y fundamental de la nación islámica, y que la nación, con todas las personas que la constituían, pertenecía a Dios. Tocante al califa de los musulmanes no era más el que los precedía, guiaba y conducía por este camino; pero los asuntos debían ser objeto de consulta entre ellos. El móvil primero para la constitución del califato islámico fué el de dar existencia real al mensaje del Islam, por mano de los musulmanes y en sus mismas almas, para conservar, por una parte, la naturaleza de la nación islámica, y, por otro lado, para encaminar a los musulmanes a la difusión del credo islámico por el mundo.

Los califas ortodoxos, con aquella fe que ocupaba por completo sus almas, con la sobriedad de su vida privada, con la justicia que supieron hacer entre los hombres, ordenándoles lo laudable y prohibiéndoles lo vituperable, con el holocausto de sus vidas y las de los musulmanes que les siguieron en el camino del deber, son un ejemplo admirable en la historia de la Humanidad que pone de relieve el poder que ejerce la fe sobre las almas. El mensaje del Islam que se manifestó en la lengua del Profeta hizo de los árabes una nación nueva con nuevo espíritu y nuevo pensamiento. Si bien los árabes anteislámicos se habían hecho dignos de ello con la Ŷāhiliyya, un nuevo pueblo sólo puede nacer, en efecto, de un mensaje santo y divino. Los mensajes divinos han creado entre las almas virtuosas un nuevo pueblo y le han dado, junto con la fe, un nuevo horizonte para la sensibilidad, una nueva luz para el pensamiento, una conciencia viva y una nueva moral para llevar a cabo las grandes acciones de la Humanidad. Este fué el nuevo camino que recorrió el califato

islámico en tiempo de los califas ortodoxos, que fué una conquista en la historia de la Humanidad, cuyos beneficios no quedaron reducidos sólo a los árabes y a los musulmanes.

Pero, una vez que la autoridad del Islam se extendió sobre la mayor parte del mundo civilizado por su victoria sobre los imperios sasánida y romano oriental, gracias a aquella fe que llenaba las almas de los primeros musulmanes, el error comenzó a apoderarse de algunos príncipes árabes, al estallar aquella contienda nacional que enturbió el pensamiento de buena parte de los árabes más representativos. Así se llegó a la batalla de Ṣiffīn, esa gran guerra civil que no sólo simboliza una recia rivalidad entre dos poderosos príncipes árabes, que se disputaban el poder y el mando, sino también un combate a muerte entre dos contrapuestos principios generales, representado el uno en la persona del imām ᶜAlī ibn Abī Ṭālib, el cuarto califa ortodoxo, que deseaba la perduración del califato en su camino recto, y el otro en la persona de Muᶜāwiya ibn Abī Sufyān, en cuya época el califato se convirtió en un Estado personal, autocrático y hereditario, de carácter nacional, cuya religión era el Islam, pero cuyo eje, dueño y señor era el califa-rey.

Con el paso a los Omeyas, sobrevino un cambio esencial en la institución del califato islámico, tanto en el espíritu como en el aspecto externo, ya que se convirtió en un Estado árabe autocrático que profesaba el Islam, cuando antes era exteriormente un califato islámico que reunía tanto a la nación árabe musulmaba como a los restantes muslimes, siendo el Islam el que los señoreaba a todos y el que unía sus inteligencias y sus corazones. Y luego, al pasar el califato de los Omeyas a los ᶜAbbāsíes, siguió conservando su matiz autocrático en cuanto a la organización del poder.

Al-Muᶜtaṣim bi-llāh, como califa ᶜabbāsí que era, en punto al disfrute del poder personal, de la autoridad imperial y a la libre disposición de los caudales públicos, no se diferenciaba gran cosa de los Césares romanos, a no ser por las enseñanzas islámicas que le imponían algunos límites morales y determinados deberes religiosos. Pero el califa era el Estado en todos los sentidos del vocablo, y, en realidad de verdad, esta concentración de

la autoridad y del poder en la persona del califa, fué el origen de la fuerza y, al mismo tiempo, de la debilidad del califato ᶜabbāsī, como ocurre con todo Estado que se asienta sobre un poder personal.

Quiso al-Muᶜtaṣim bi-llāh crear Surra-man-rā' y fué creada Surra-man-rā', y luego, cuando al-Muᶜtamid ᶜalà Allāh abandonó Surra-man-rā', se convirtió en las ruinas que contemplan los visitantes actuales. Así, en un lapso de cincuenta años, se perdieron estérilmente los esfuerzos del gran Estado ᶜabbāsī, junto con incontables millones de dinares.

3. — *Al-Muᶜtaṣim bi-llāh y su traslado de Bagdad.*

Abū Isḥāq Muḥammad, hijo de Hārūn al-Rašīd, fué jurado califa el mismo día de la muerte de su hermano al-Ma'mūn, 19 de raŷab de 218 (= 10 de agosto de 833). Tomó el título de al-Muᶜtaṣim bi-llāh. Su madre era una esclava turca, de las muladíes de Cufa [1], llamada Mārida.

Había nacido el año 179 h. y, siempre al servicio de al-Ma'mūn, había sido gobernador de Siria y Egipto y general en las guerras contra los bizantinos. Al-Ma'mūn, que sentía debilidad por él a causa de su valor, su energía y su arrojo, lo hizo su heredero. Había de seguir siendo califa hasta su muerte en Sāmarrā' el 18 de rabīᶜ I de 227 (= 4 enero 842). Fué enterrado en su palacio llamado al-Ŷawsaq. Su califato duró ocho años, ocho meses y ocho días, por lo cual se le llama «el [califa] ochavado».

Su hermano al-Ma'mūn había dado empleo en el ejército a muchos contingentes extranjeros, no árabes. Al-Muᶜtaṣim siguió desde su advenimiento la misma línea de conducta: aumentó el número de los esclavos extranjeros, adquirió un número considerable de ellos, e hizo que vinieran muchas gentes de Fargāna (que fueron los Farāgina), de Ušrūsana (que fueron los Ušrusaniyya), de Samarcanda, del país de los Jázaros y de otras tierras

[1] Cf. Suyūṭī, *Ta'rīj al-julafā'*, al hablar del califa al-Muᶜtaṣim bi-llāh.

y comarcas, reuniendo contingentes importantes, en cuya evaluación discrepan los historiadores, pero que pueden estimarse entre 3.000 y 4.000 hombres [1]. Se dice que llegó a tener 70.000 esclavos [2]. A muchos de ellos los empleó en el ejército y los aposentó en Bagdad. Al-Muᶜtaṣim, además, vestía a sus tropas turcas con brocado, cinturones de oro y ornamentos dorados, para que por su atuendo se diferenciasen de sus restantes tropas. Entre estos individuos se hicieron famosos algunos generales, que fueron criaturas suyas, cuya condición elevó y en cuyas manos puso, no sólo el porvenir del califato ᶜabbāsī, sino el de toda la nación árabe. Tales fueron al-Afšīn Jayḏar ibn Kā'us de Ušrūsana (el jefe de los de esta tierra se titulaba al-Afšīn), Aytaj, que era un esclavo jázaro, Ašnās, Wasīf, Bagā y otros varios, cuyos nombres se hicieron célebres en esta época y en la de otros califas. Todos ellos tenían la máxima influencia, jugaban con los puestos del Estado ᶜabbāsī y acabaron por deponer a un califa y matar a otro, hasta que el califato quedó extenuado y pereció a sus manos.

Habíalos escogido al-Muᶜtaṣim por su valor; pero los datos históricos nos dan a entender que el califa, a pesar de apoyarse en ellos y de estar orgulloso de ellos, no dejaba de sentir al mismo tiempo que su presencia en el ejército suponía el predominio de elementos bárbaros sobre el Estado árabe, si bien no hizo nada por cambiar la situación, debido a causas políticas que actuaban en lo más profundo de los factores que favorecieron la creación del Estado ᶜabbāsī. Al-Muᶜtaṣim, contrariado por las consecuencias que estos hechos habían producido, ponía todo su esfuerzo en conservar el equilibrio entre los distintos elementos de que se componía su ejército y procuraba con todas sus fuerzas vigorizar la naturaleza del Estado y apartarlo de los infinitos peligros a que podía verse abocado. Este propósito fué una de las causas que le movieron a pensar en cómo habría de establecer el orden

[1] Cf. Yaᶜqūbī, *Buldān;* Masᶜūdī, *Murūŷ al-ḏahab,* y Ṭabarī.

[2] Cf. Qazwīnī, *Āṯār al-bilād wa ajbār al-ᶜibād* (ed. europea, p. 258); Ibn Diḥya al-Kalbī, *Kitāb al-nibrās fī ta'rīj julafā' Banī al-ᶜAbbās,* al hablar de al-Muᶜtaṣim bi-llāh.

y asentar la tranquilidad entre los habitantes de Bagdad, que sentían cada vez mayor odio por las tropas extranjeras y que habían ya pasado a emplear la fuerza y hasta las armas para dirimir la contienda con ellas.

En estas condiciones tomó la resolución tajante y decisiva de salir con su ejército de Bagdad, capital del califato ʿabbāsī y centro del imperio islámico, para trasladarse con él a otro lugar. Aspiraba con ello a que las gentes de su nación pudiesen vivir tranquilamente en la ciudad y a evitar los propósitos de huída que ya abrigaban sus tropas. Las historias nos informan, efectivamente, de que estos soldados extranjeros molestaban al pueblo de la Ciudad de la Paz, haciendo correr sus caballos en los zocos, alojándose en sus casas y haciéndoles sufrir otras vejaciones, y que, en ocasiones, los habitantes de Bagdad se sublevaban contra algunos de ellos y los mataban, si habían atropellado a una mujer, a un anciano, a un niño o a un ciego [1]. Y es indudable que esta reacción de los habitantes de Bagdad contra tales soldados no obedecía exclusivamente al deseo de contrarrestar el daño que de ellos recibían, sino que era una de tantas manifestaciones del odio que les tenían y que aprovechaba estos sucesos para salir a luz, y un modo de desfogar el aborrecimiento decidido y la repugnancia violenta que sentían en lo profundo del alma contra estos extranjeros, por el puesto a que habían llegado y por la autoridad que detentaban, ya que se veían privados, ellos y sus hijos, siendo como eran el pueblo árabe, de todo apoyo, honor, mando, y, además, temían que aquel Estado — que era de ellos, y para ellos y que debía ser suyo — se viera en desgracia y llegara a un final desastroso que diera al traste con su señorío y autoridad.

Hay que observar también, como una causa más que ha de añadirse a las ya expuestas, que la adopción o creación de una nueva capital suele producirse cuando el poder se traslada de una a otra familia, o surgen contingencias peligrosas, o por diferentes motivos políticos. Tenemos de ello muchos ejemplos:

1 Yaʿqūbī, *Buldān;* Ṭabarī; Masʿūdī; Suyūṭī; Ibn al-Aṯīr; Ibn Diḥya al-Kalbī; al-Samʿānī, *al-Ansāb* (ed. europea, p. 286).

las circunstancias obligaron al imām ʿAlī a trasladar su capitalidad desde Medina a Cufa; cuando el califato pasó a los Omeyas la capital del Estado árabe fué Damasco, y los ʿAbbāsīes trasladaron el centro del califato desde esta ciudad, primero a al-Ḥāšimiyya y luego a al-Anbār, hasta que el califa al-Manṣūr no tardó en fundar Bagdad y en hacer de ella la capital, como siguió siéndolo hasta que al-Muʿtaṣim se resolvió a este nuevo traslado. Más aún: es sabido que algunos califas desearon construirse una capital propia, no por otro motivo que para saciar su ambición y mostrar su poderío. Tal es el caso de al-Mutawakkil, que, cuando acabó de construir su ciudad al-Ŷaʿfariyya — que es la Mutawakkiliyya actual — al norte de Sāmarrā', exclamó: « — Ahora es cuando sé que soy rey, al haberme construído para mí mismo una ciudad en que poder habitar» [1]. Es muy posible que algunas de estas causas, unidas a las circunstancias que rodearon a al-Muʿtaṣim, fuesen las que le decidieran a fundar una ciudad nueva que le sirviera de capital.

Fué en el año 221, o según otros en el 220, cuando al-Muʿtaṣim se resolvió a salir de Bagdad y trasladarse a un nuevo lugar, que le sirviese de residencia, tanto para él como para sus tropas. Salió muy de mañana, acompañado de sus consejeros, de sus arquitectos, de peritos en el conocimiento de terrenos y de otros dignatarios. Se dirigió a al-Šammāsiyya, a al-Bardān y a otros lugares, remontando el Tigris, e iba buscando e inquiriendo qué lugar le convendría para hacerlo capital del Estado y centro del imperio, y que pudiese competir con sus hermanas las otras capitales, si es que no las superaba en amplitud, belleza, suntuosidad y hermosos edificios. Pero fué recorriendo un lugar tras otro, preguntando por éste, haciendo pruebas en aquél, reflexionando largamente sobre todo lo que veía o se le indicaba, y no le gustó ninguno hasta llegar a al-Qāṭūl. Una vez aquí, después de examinar toda la zona, de cerciorarse de su abundancia de aguas y de enterarse que su padre al-Rašīd solía venir a al-Qāṭūl a divertirse, cuando se aburría de Bagdad, y había iniciado la construcción de un alcázar y de una ciudad, no aca-

[1] Yaʿqūbī, *Buldān*, ed. Leiden, p. 266.

bados, pero cuyas huellas subsistían y cuyos muros estaban en pie [1], fué cuando dijo: «— Este es el lugar más a propósito. El río llamado al-Qāṭūl será el centro de la ciudad, y se construirá tanto sobre el Tigris como sobre al-Qāṭūl» [2]. Inmediatamente hizo concesiones territoriales a los generales, a los kātibes y a la demás gente, que empezaron a edificar en las orillas del Qāṭūl y del Tigris, hasta que los edificios se elevaron sobre el terreno. Fueron asimismo trazados los zocos, tanto sobre el Qāṭūl como sobre el Tigris, y, mientras la gente comenzaba a habitar la comarca, él habitó también en una de las construcciones que mandó hacer, pues se edificó allí un palacio [3]. Pero, de pronto, pensó «que la tierra del Qāṭūl no era beneficiosa, porque se componía de grava y pedruscos, que hacían difícil la edificación, y que no tenía holgura, y por eso se alejó de ella, eligiendo el lugar de Sāmarrā'» [4]. Este traslado a Sāmarrā' tuvo lugar en el mismo año.

Tal fué lo que hizo al-Muᶜtaṣim desde su salida de Bagdad hasta que eligió el emplazamiento de Sāmarrā' como sede de su capitalidad y residencia de su ejército.

Más de un arqueólogo se ha preocupado en investigar cuál era el emplazamiento de esta ciudad que al-Muᶜtaṣim fundó sobre el Qāṭūl, antes de ir a Sāmarrā'. Figuran entre ellos Herzfeld y Creswell, los cuales llegaron a la conclusión de que la ciudad octogonal de al-Qādisiyya fué la de al-Muᶜtaṣim [5]. En esta opinión hay sólo una parte de verdad, ya que el muro octogonal no es más que un elemento de la ciudad que, además de eso, se compone de palacios edificados con ladrillos, casas construídas de adobes y otras plazas y muros, todo ello a la orilla derecha del Qāṭūl, sin contar un gran palacio, con una bella alberca y una anchurosa explanada, y muchas casas, que se encuentran a la orilla izquierda.

1 Ṭabarī; Balāḏurī; Ibn Jaldūn; Ibn al-Aṯīr.

2 Yaᶜqūbi, *Buldān*, ed. Leiden, p. 256. *Ta'rīj*, ed. europea, t. III, p. 577.

3 Yaᶜqūbī; Masᶜūdī; Balāḏurī.

4 Yaᶜqūbī, *Buldān;* Masᶜūdī, *Murūŷ al-ḏahab.*

5 Sarre und Herzfeld, *Euphrat und Tigrisgebiet*, III, pp. 104-107; Creswell, *Early Moslem Architecture, Part II;* Bell, *Amurath to Amurath.* Cf. asimismo la *Encycl. de l'Islām.*

Esta ciudad, con todas sus dependencias, es la que hemos explorado durante una campaña que hemos realizado últimamente por la mencionada zona.

4. — Descripción de la ciudad de al-Mu'taṣim sobre al-Qāṭūl.

La ciudad de al Muʿtaṣim (o la ciudad de al-Qāṭūl, como algunos la designan) cae unos 10 kms. al sur de Sāmarrā', en una curva que hace el Tigrīs a los 44° de longitud este, sobre unas tierras llamadas al-Qādisiyya, y se eleva a entrambas orillas de al-Qāṭūl, que actualmente se denomina Nahr al-Qā'im.

Terminamos la exploración de las ruinas y de los restos de esta ciudad durante nuestra última campaña en Surra-man-rā', que emprendimos como consecuencia de las búsquedas e investigaciones realizadas en la región por el doctor Aḥmad Sūsah, encargado de la ingeniería de riegos, con objeto de estudiar el Nahrawān y los canales que a él van a parar y que de él derivan, así como las tierras por que corre y a las que riega. En efecto, el citado doctor, siguiendo el curso de una rama de al-Qāṭūl al-Kisrawī, llamado al-Raṣāṣī — que sale de su orilla occidental en un punto casi enfrente del alminar en caracol, y que se extiende hacia el sur, buscando el Nahr al-Qā'im, al que pasa por un puente de ladrillo, para venir a parar al lugar conocido por al-Qādisiyya — llegó a los restos de una construcción de ladrillo, cercana a la orilla izquierda de al-Qā'im, y que dominaba una depresión artificial a su norte, regada por agua de dicho ramal fluvial. Había también una alberca delante de la construcción, a la que hoy día se conoce con el nombre de al-Mušarraḥāt. El doctor dedujo de la contemplación de estas ruinas que se trataba de uno de los palacios construídos por al-Mutawakkil; que la alberca situada delante del palacio era la descrita, junto con el palacio, por al-Buḥturī en sus qaṣīdas, y que el canal que venía desde al-Qāṭūl al-Kisrawī hasta este lugar, en su paso hacia al-Qādisiyya, no era otro que el Nahr al-Nīrak (o al-Nīzak) [1].

[1] Cf. el periódico [de Bagdad] *al-Bilād*, nos de 17, 20 y 23 de marzo de 1947.



Mapa de los canales de riego en la zona de Samarra'.

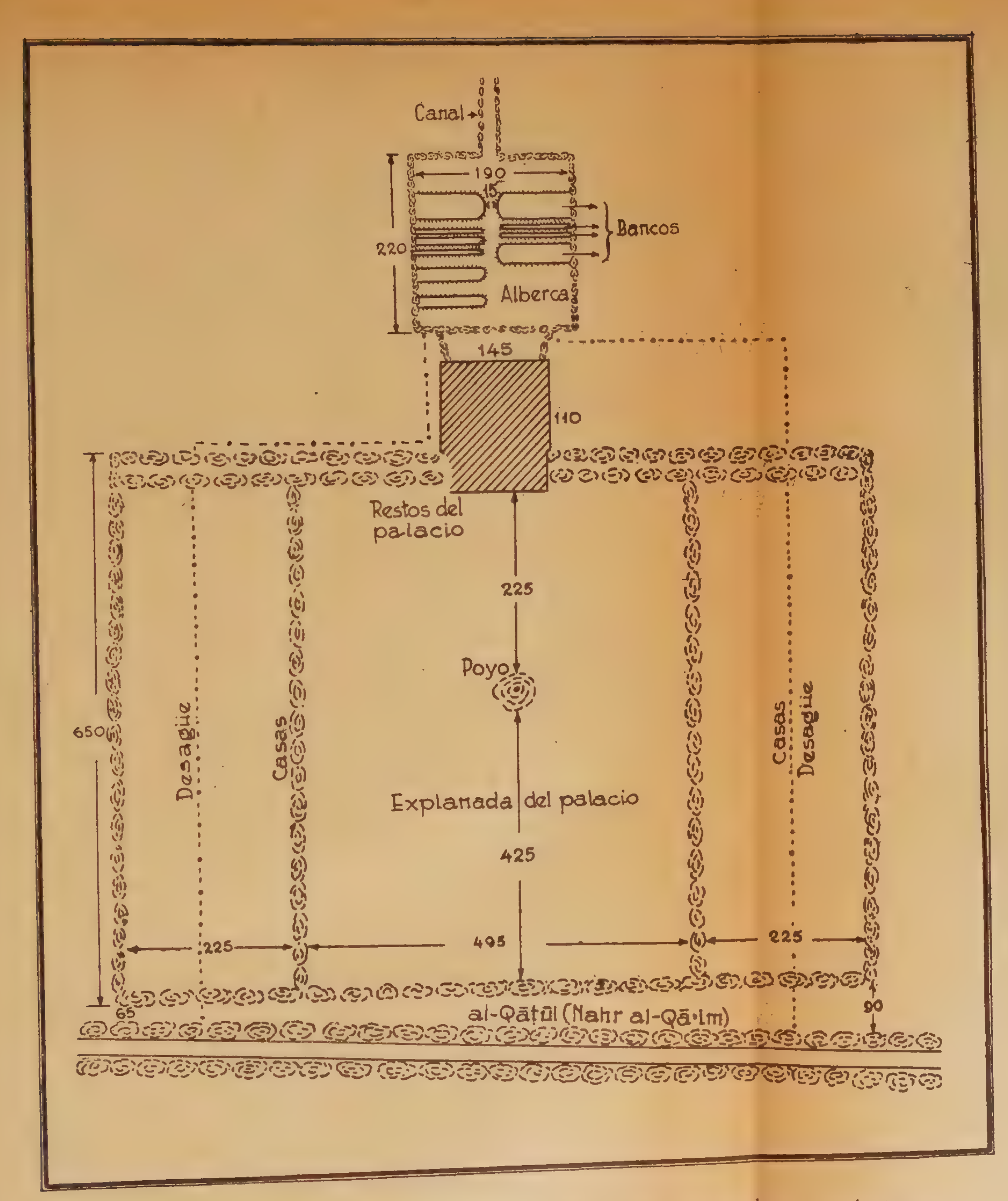
Como el asunto interesaba a la Dirección General de Antigűedades, nos pareció oportuna una comprobación llevada a cabo con todas las exigencias del método científico que se observa en este tipo de investigaciones, es decir, apoyada en amplias observaciones y comparaciones minuciosas, acompañada de una confrontación total y perfecta de los datos históricos con las ruinas existentes, y prolongada con una inspección de las zonas que son contiguas o rodean a las mencionadas ruinas, sin limitarse exclusivamente a éstas, a más de obtener los nombres especiales con que se las designa. Tales estudios e inspecciones venían además exigidos por la proximidad de estas ruinas respecto al muro de al-Qādisiyya, pues era forzoso ver si acaso existía algún enlace que las uniera con esta construcción. De cualquier modo era preciso comprobar los resultados a que había llegado el doctor Sūsah, a quien agradecemos que quisiera acompañarnos en esta visita a Sāmarrā'.

Una vez en la región de las ruinas, objeto de nuestro estudio, encontramos que el canal que sale de al-Qāṭūl al-Kisrawī y que se alarga hacia el sur hasta al-Qādisiyya pasa en su camino al oeste de las ruinas, y que de él sale un ramal que lleva el agua a una depresión artificial (véase el mapa de los canales de irrigación de Sāmarrā'). Esta depresión tiene 220 ms. de largo por 190 de ancho, y su profundidad respecto al nivel del terreno inmediato es de 3 ms. Su suelo está admirablemente distribuído, y así, mientras unas partes están en bajo, para permitir que corra el agua, otras conservan su altura originaria y el agua ha hecho de ellas unos bancos alargados, enfrentados y contrapuestos, en número de 4 en el costado oriental y de 6 en el occidental. El cascote y la tierra, productos de la excavación, fueron llevados a los costados oriental y occidental de la depresión, y los bordean a todo lo largo, con una anchura que oscila entre 20 y 25 ms. y una elevación que fluctúa entre 3 y 5 ms., formando como dos altos sostenes de la depresión, que contribuye a aumentar el encanto del lugar y a realzar la belleza del panorama. El agua salía de la depresión por unos desagűes perforados en el seno de la tierra, que comunicaban con el cauce del Nahr al-Qā'im y cuyos restos están aún patentes a simple vista.

Indudablemente esta perfecta organización hidráulica no corresponde a otra cosa que a la alberca de un palacio, del que no quedan más que unos restos de ladrillo, amontonados en su costado meridional, y cuyas ruinas, situadas sobre un altozano que domina la alberca, tienen de superficie 145 × 160 ms. Entre la construcción y el margen meridional de la alberca queda libre un espacio abierto de la misma tierra en que se asentó el palacio, con 40 ms. de anchura, como si fuese una galería asomada sobre dicha alberca.

Debemos añadir que la descripción del palacio es actualmente muy difícil, porque enormes partes del mismo han sido demolidas y trasladados los ladrillos a otra parte. Quede, pues, aplazado este asunto hasta que llegue la ocasión en que se pueda excavar científicamente el terreno, para averiguar la modalidad de este edificio y trazar su plano.

Entre el palacio y el margen del Nahr al-Qā'im se extiende una ancha explanada, rodeada de un muro de adobes, excepto por la parte que toca con la pared meridional del palacio, donde el muro es doble. La explanada mide 650 ms. de largo por 495 de ancho, y en su centro, a distancia de 225 ms. del costado meridional del palacio, hay un gran poyo cuadrado, de 300 ms. cuadrados, construído con guijarros y yeso, cuya altura actual es de 2,50 ms. aproximadamente. El suelo de la explanada es extremadamente llano, pero un poco más alto en los alrededores del poyo, y luego desde este centro va descendiendo ligeramente, con inclinación casi insensible, hasta los cuatro lados de la plaza, poniendo de relieve que este suelo no conserva su estado natural, sino que intervino en él la mano del hombre para disponerlo y ordenarlo de forma que aumentase su belleza. La verdad es que esta zona en que están el poyo y la plaza presenta un aspecto sorprendente, y permite al que se sienta en el poyo dominar todas las zonas circundantes hasta el límite de la vista. Los dos lados oriental y occidental de la explanada están ocupados, en una anchura de 225 ms., por edificaciones que terminan en muros paralelos a los dos lados mencionados y en otros a lo largo. La superficie total de la plaza y de los edificios que la rodean y que encierran los muros viene, pues,



Plano de las ruinas del palacio de al-Muʿtaṣim (llamado al-Mušarraḥāt) y de sus inmediaciones.

a ser de unos 614.250 metros cuadrados, o sea, un equivalente de 246 *dawnam*, sin contar la alberca ni el palacio. El ángulo SO. del muro de estas construcciones dista 65 ms. del margen de al-Qā'im, mientras el ángulo SE. dista 90 ms. (véase el plano) [1].

Desde allí nos trasladamos a la orilla derecha del Nahr al-Qā'im con el propósito de proseguir nuestras búsquedas y de delimitar la zona que encierra estas ruinas. Una de las cosas que conviene observar es que la altura del cauce del canal por esta orilla se acerca a los 7 ms., mientras que por la orilla izquierda apenas rebasa el nivel del suelo en más de un metro. La causa de este hecho es que las tierras resultantes de la excavación del canal fueron arrojadas en su mayor parte sobre la orilla derecha, y con ellas se formó una serie de altos montículos, a todo lo largo del canal, que impiden la vista de las tierras que caen al sur del mismo a la persona que se para en la orilla opuesta.

El monumento más importante que subsiste en este lado es el muro de al-Qādisiyya, situado actualmente entre el Nahr al-Qā'im y el Tigris. El costado de este muro que mira a al-Qā'im dista de este canal 1.920 ms. por su ángulo NO. y 1.320 ms. por su ángulo NE. El costado meridional dista del Tigris unos 1.800 ms. aproximadamente.

Al-Qādisiyya se compone de un muro de adobes de forma octogonal. Cada uno de los ocho lados del octógono mide exteriormente 620 ms. de largo y está reforzado por fuera mediante 17 contrafuertes semicirculares, cuyo diámetro es de unos 4,70 metros. Entre un contrafuerte y otro hay 29,50 ms. En cada uno de los ángulos del muro hay una gran torre redonda con un diámetro de unos 8 ms. El espesor del muro es de 4 ms. aproximadamente. La superficie comprendida por el muro octogonal es de 745 *dawnam*.

En los costados del muro se observan unas aberturas que se distinguen de las demás brechas por haber ante ellas muchos trozos de ladrillo. Tal vez eran los ingresos de al-Qādisiyya. En

1 El plano es, en su origen, el del doctor Sūsah; pero la Dirección General de Antigüedades ha medido el terreno y lo ha dibujado de nuevo.

los costados que miran, respectivamente, al Tigris y a al-Qā'im hay dos entradas; en los restantes, una sola.

Por dentro se observa que estos costados están formados por unos pórticos que llenan el espacio existente entre cada dos pilares, excepto dos costados enfrentados, en cuyo centro se encuentra reforzado el espesor del muro, que llega a tener 5,50 ms. de grosor en una distancia de 65 ms. del largo del costado. Esta ampliación encierra 8 cámaras. Medida una de ellas, encontramos que sus dimensiones son 3,50×3,70 metros. Están cubiertas por una bóveda de medio cañón apuntado, de 2,70 metros de altura. Los ladrillos están colocados verticalmente sobre ambos lados de la cámara. El ingreso mide 0,85 ms. de ancho, y el espesor del muro frontal es de 1,90 ms. Los ladrillos empleados en este muro miden 0,45× 0,27 ×0,12 ms., y son exactamente iguales a los empleados en los muros de la plaza del palacio del lado izquierdo de al-Qā'im.



Una de las cámaras en el muro del recinto de al-Qādisiyya.

Dibujo, según fotografía, por M. Ocaña Jiménez.

Debe observarse también que la mayoría de los pórticos y cámaras del muro están arruinados y llenos de tierra.

El agua llega a al-Qādisiyya por un canal que viene desde al-Qāṭūl al-Kisrawī hacia al-Qā'im y que atraviesa éste por un acueducto, del que aún son visibles algunos restos en el cauce de al-Qā'im. Al llegar al muro de al-Qādisiyya este canal se ra-



Plano general de todas las ruinas de la ciudad de al-Muʿtaṣim sobre el canal al-Qāṭūl.

mifica: una de sus ramas entra por la puerta del costado NO., mientras la otra sigue hasta el Tigris, para verterse en él o en al-Qāṭūl segundo, al sur. La rama que entra en al-Qādisiyya se ramifica también en dos, que forman un ángulo recto, y una de ellas vuelve a formar otro ángulo recto, quedando paralela a la primera. Indudablemente este paralelismo favorecía el que todos los que habitaban dentro del muro pudieran utilizar el agua dondequiera que estuviesen. Posiblemente estas aguas iban a parar a un canal de desagüe que salía por el costado sur, donde aún se ven algunos restos. Dentro de los muros y siguiendo su línea, contiguo a sus cimientos, corría también un foso que tomaba el agua del mismo canal de al-Qādisiyya, y que aún es reconocible.

Parece que dentro de los muros existieron edificaciones, cuyos restos aparecen aún. La forma de dichos muros indica que el recinto era una fortaleza y un campamento para un gran ejército, la mayoría de cuyos soldados viviría en tiendas levantadas en su interior.

En las tierras que rodean al muro de al-Qādisiyya hay también ruinas de construcciones y de muros, que se extienden por el O. hasta grandes distancias, y por el E. hasta la orilla del Tigris aproximadamente. Unas son de ladrillo y otras de adobes, De su aspecto se deduce que buena parte eran palacios y casas destinadas a viviendas, mientras las demás eran zocos y plazas, sobre todo las de la orilla del Tigris y las que se hallan en el Qāṭūl segundo al sur de al-Qādisiyya, que son todas construcciones en ladrillo, pero que acaso fueran también palacios destinados a los magnates.

Al sur del muro occidental hay unas ruinas en las que abundan los fragmentos de vasijas de vidrio y montones de vidrio licuado, cuya abundancia y dispersión, así como la existencia de capas de ceniza, nos indican que había fábricas de vidrio emplazadas en este lugar. Como Yāqūt y otros autores fidedignos nos dicen que «al-Qādisiyya era un gran poblado, próximo a Sāmarrā', donde se fabricaba el vidrio» [1], la existencia de estas ruinas nos da la prueba de que, en la época del esplendor y de la gran-

[1] Yāqūt en el *Mu'ŷam* y en el *Muštarik*.

deza de Sāmarrā', fué éste el lugar que los fabricantes de vidrio eligieron para su instalación y que en él construyeron sus talleres, sus moradas y las casas de sus operarios, que siguieron en actividad aun después de que la capitalidad del califato abandonó estos lugares.

5. — *Resumen y resultados.*

Después de haber recorrido todas las ruinas y construcciones descritas, a orillas del Nahr al-Qā'im o al-Qāṭūl inferior, y las que se extienden hasta el Tigris; después también de haberlas confrontado con lo que dicen los geógrafos e historiadores antiguos [1] (principalmente con la descripción de al-Yaʿqūbī, que merece entera fe en este asunto, por haber vivido en época muy próxima a Sāmarrā' y a sus noticias, ya que murió hacia el año 284 h.), sacamos la conclusión de que dichas ruinas — es decir, el muro de al-Qādisiyya, los vestigios del palacio con su alberca y los edificios existentes a ambos lados de este último — no son otra cosa que la ciudad construída por al-Muʿtaṣim sobre al-Qāṭūl. Y esta opinión se refuerza más si añadimos que en ningún otro lugar hemos encontrado tanto fruto de nuestras búsquedas como en estas tierras, en la que se aglomeran las ruinas y se esparcen los edificios más que en cualquier otro sitio, sin contar con que no hemos encontrado otro lugar sobre al-Qāṭūl que coincida más que éste con la descripción que de la ciudad de al-Muʿtaṣim hacen al-Yaʿqūbī y otros autores.

Al elegir este sitio como residencia del califato y campamento del ejército del califa, pensaron las gentes que era suficiente y satisfactorio, en atención a su proximidad del Tigris y a su situación sobre al-Qāṭūl [2]. En vista de ello acotaron la tierra destinada a las edificaciones; aportaron materiales; trajeron obre-

[1] Cf. supra, pp. 346-347 = [8]-[9].

[2] Compárese lo que dice al-Yaʿqūbī: «Pero su tierra no tenía amplitud bastante y entonces la abandonó y eligió el emplazamiento de Sāmarrā'»

ros y albañiles; edificaron para el califa un palacio, con una alberca delante, en un terreno espacioso al norte de al-Qāṭūl, que fuese suficiente para sus jardines y paseos; le proveyeron de agua, tomándola del canal que venía hacia al-Qādisiyya, y construyeron en sus cercanías las casas de los magnates palatinos y sus propios alojamientos.

El que los califas construyeran albercas dentro de sus palacios, o delante de ellos, es un hecho bien conocido. Delante de la casa del califa en Sāmarrā', por la fachada que da al Tigris, hay restos patentes de una gran alberca. Delante del palacio de al-ᶜĀšiq, en la fachada oriental sobre el Isḥāqī, hay también una alberca que este canal alimentaba de agua. El palacio al-Ŷaᶜfarī tiene asimismo una amplia alberca. No vale la pena alargarnos en mencionar todos los otros palacios de califas o visires, en Bagdad o fuera de ella, que tenían albercas con diferentes planos y disposiciones.

En al-Qādisiyya construyeron un campamento para el gran ejército del califa, al que rodearon con muros, surtiéndole de agua mediante un canal que atravesaba al-Qāṭūl y entraba dentro de los muros por la puerta de uno de sus costados occidentales; canal que aprovecharon para que bebieran las gentes y se regaran las tierras circundantes. Los generales del ejército y los magnates se edificaron palacios de ladrillo a la orilla del Tigris y de los Qāṭūles. Se trazaron plazas, zocos y recintos, estableciendo en su torno casas y murallas, construídas en su mayor parte con adobes. Y es indudable que al-Muᶜtaṣim y sus hombres habitaban en las construcciones y palacios que ya había allí, con anterioridad a su llegada, hasta que estuvieron acabadas las nuevas edificaciones y pudieron trasladarse a ellas.

Así surgió la primera ciudad de al-Muᶜtaṣim en un terreno de excelentes aires y abundantes aguas, que antes que él habían elegido otros califas, como lugar de residencia y esparcimiento.

Pero viendo luego que el terreno no era lo suficientemente amplio, como convenía para que fuese la capital del califato islámico, de un lado, a causa de estar ceñida por el Tigris y los Qāṭūles, y, de otra parte, por la gran elevación de la orilla del Nahr al-Qā'im, que, como antes explicamos, creaba una barrera entre

las dos partes de la ciudad, se decidió el califa a trasladarse, con sus hombres y con su ejército, al emplazamiento mucho más anchuroso de Sāmarrā'. De esta suerte, el lugar quedó abandonado antes de que se concluyeran las edificaciones y de que se completara su urbanización [1].

Conviene observar que el muro de al-Qādisiyya se parece mucho a los muros de los alcázares y feudos de Surra-man-rā', tanto por su grosor como por su forma, y por el volumen de los ladrillos. En cuanto a la disposición octogonal que le dió al-Muᶜtaṣim, tal vez lo hizo para darle un aspecto que recordase el de los muros de la Ciudad Redonda de al-Manṣūr en Bagdad. Aunque es difícil encontrar fragmentos de cerámica dentro del muro, los que se han hallado no discrepan de los que aparecen desperdigados por la Sāmarrā' ᶜabbāsī. Finalmente, hay que observar que el palacio cuyas ruinas y los restos de su alberca se hallan situados a la orilla izquierda del Nahr al-Qā'im no es el palacio descrito por al-Buḥturī en las qaṣīdas con que elogió a al-Mutawakkil ᶜalà Allāh o lloró su muerte, pues todo indica en estas qaṣīdas que el palacio que describen es el Qaṣr Ŷaᶜfarī, construído por el califa al-Mutawakkil, para residir en él, en su ciudad al-Mutawakkiliyya.

Lo mismo que los califas anteriores a al-Muᶜtaṣim se construyeron alcázares en este lugar, otros califas que vinieron después hicieron también de las tierras de al-Qādisiyya, por la belleza del terreno y por sus buenos aires, el punto de mira de sus aficiones. Así, por ejemplo, al-Šābuštī (m. 388 h.) nos dice en su libro *al-Diyārāt* que al-Mutawakkil ᶜalà Allāh «construyó [en al-Qādisiyya] su palacio llamado Barkawārā, y, cuando acabó su construcción, se lo regaló a su hijo al-Muᶜtazz»; lo cual nos demuestra que las tierras que se extendían hasta este palacio llevaban también el nombre de al-Qādisiyya.

Cuando en el próximo otoño emprendamos los trabajos de descombro y conservación del Qaṣr al-ᶜĀšiq, aprovecharemos la ocasión para hacer excavaciones científicas en algunas partes de la ciudad de al-Muᶜtaṣim, con objeto de poner al descubierto

[1] Cf. *supra*, p. 354, nota 2.

los restos del palacio y de otros edificios, y estudiar las cosas que encierren. Tal vez en su interior esté todavía la clave que nos explique su secreto y compruebe en definitiva la hipótesis de su atribución a la época del califa al-Muʿtaṣim bi-llāh.

NĀŶĪ AL-AṢĪL.

Director General de Antigüedades del ʿIrāq

TRADUCCIÓN DE EMILIO GARCÍA GÓMEZ

LA SULTANA MADRE DE BOABDIL

La sultana madre de Boabdil, esposa repudiada por Muley Hacén, aparece dibujada con recio perfil en el panorama histórico del Islam granadino, del que constituye una de las más interesantes figuras. Lo que conocemos de su vida, leyenda mejor que historia, es intensamente dramático, y por consiguiente, ofrece al poeta singulares atractivos, que han sido bien aprovechados, porque la sultana tradicionalmente llamada ᶜĀ'iša viene constituyendo tema literario de la novelística universal desde el siglo XVI a nuestros días; y, a través de la Literatura, esta mujer ha adquirido la acusada personalidad que acaso no le hubiera dado la Historia, llegando a constituir un símbolo de hembra viril y de violentos arrebatos pasionales.

Las dos únicas referencias estrictamente históricas que poseemos acerca de esta sultana, tradicional pero erróneamente llamada ᶜĀ'iša, provienen de buena fuente: Hernando de Baeza y un cronista árabe anónimo, ambos contemporáneos de los hechos que narran. Tanto el historiador castellano como el árabe coinciden en el relato de los amores de Muley Hacén y Zoraya, la esclava cristiana que antes se llamó Isabel de Solís, en el de los celos de la esposa desdeñada y en el de sus intrigas para destronar al marido infiel, bien para asegurar el derecho de su primogénito frente a la probable pretensión de los hermanastros en un futuro que entonces no era próximo, bien para satisfacer su anhelo de venganza. Coinciden, pues, ambos historiadores en cuanto constituye la esencia del tema literario.

Ni uno ni otro mencionan el nombre de la sultana. Fué Mármol quien, casi un siglo más tarde, le atribuyó por primera vez el falso de ʿĀʾiša, por el cual se la venía conociendo y citando desde entonces, hasta que, en nuestros días, Garrido Atienza encontró el legítimo de Fāṭima en cierto privilegio rodado que los Reyes Católicos hubieron de conceder a la madre del que fué el último rey de Granada [1]. A Bermúdez de Pedraza, que escribía en el siglo XVII, debió de llegar, sin embargo, alguna referencia del verdadero nombre de la sultana cuando cuenta que Muley Hacén tuvo «dos mugeres, entre otras: la primera, Mora de nación, llamáuase Ayxa, y tuuo por apellido la Horra, que en lengua Árabe significa la honesta. La segunda era Christiana renegada, tenía por nombre Fátima y llamáuanle comúnmente Zoraya (nombre que le dan al Luzero de la mañana) porque era grande su hermosura» [2]. Bermúdez de Pedraza, influído sin duda por la versión de Mármol, mantuvo para la sultana el falso nombre de ʿĀʾiša y atribuyó a la favorita el de Fāṭima, que correspondía a aquélla, sin parar mientes en que hubiese sido insólito dar a una esclava el nombre de la hija del Profeta. De todos modos el legítimo nombre de Fāṭima no ha pasado aún al dominio público, que sigue denominando ʿĀʾiša a la madre de Boabdil.

Respecto de la genealogía de la sultana, no están acordes Hernando de Baeza y el cronista árabe anónimo. Cuenta éste que Muley Hacén estaba casado con una prima suya, hija de Muḥammad VIII el *Zurdo* [3], en tanto que Hernando de Baeza indica que se desposó con una hija de Muḥammad X el *Cojo* [4]. Lafuente Alcántara, que no llegó a conocer la crónica árabe a que me vengo refiriendo, apoyándose tan sólo en la afirmación

[1] Garrido Atienza, M., *Las Capitulaciones para la entrega de Granada* (Granada 1910), p. 30.

[2] Bermúdez de Pedraza, F., *Historia eclesiástica, principios y progresos de la ciudad y religión católica en Granada* (Granada 1638), fº 142 *v*.

[3] *Ajbār al-ʿaṣr fī inqiḍāʾ dawlat Banī Naṣr*, ed. Müller en *Die letzten Zeiten von Granada* (Munich 1863), p. 6.

[4] *Las cosas que pasaron entre los reyes de Granada...*, ed. Müller, *ob. cit.*, p. 63.

de Hernando de Baeza, atribuyó a Muḥammad X el *Cojo* la paternidad de la sultana Fāṭima [5], hipótesis aceptada por los historiadores, hasta que Eguílaz, al glosar la mencionada crónica árabe anónima, señaló la que él consideraba «verdadera genealogía de la reina Ayja [léase Fāṭima], hija de Mohammed el Aysar y no de Mohammed el Ahnaf, como creyó con error — dice Eguílaz — el malogrado e ilustre orientalista don Emilio Lafuente Alcántara» [6].

En realidad, ni Lafuente ni Eguílaz supieron de modo cierto la genealogía de los dos presuntos padres de la sultana Fāṭima, establecida posteriormente merced a las investigaciones de Gaspar Remiro [7]. Pero, de todos modos, el criterio de Eguílaz, fundamentado en la referencia de un autor árabe, se impuso, como es lógico, y este criterio ha prevalecido hasta hoy. Así, muy recientemente, don Manuel Gómez-Moreno insiste en atribuir a Muḥammad VIII el *Zurdo* la paternidad de Fāṭima, esposa de Muley Hacén [8]. Tratemos ahora de determinar sobre documentos árabes la verdadéra genealogía de esta sultana.

No ha mucho y en las páginas de esta misma revista nos hemos ocupado de la familia del sultán granadino Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad al-Gālib bi-llāh b. Naṣr b. Muḥammad, es decir, de Muḥammad X, apellidado *el Cojo* por los cronistas castellanos, hijo del príncipe Naṣr y nieto del sultán Muḥammad V. De la familia del *Cojo* nos han informado ya dos documentos árabes: el contrato de compraventa de la huerta de al-Fajjārīn y el pliego particional de la herencia de la sultana Zahr al-Riyāḍ, esposa de aquel sultán [9]. Por tales documentos sabemos que Zahr al-Riyāḍ

5 Lafuente Alcántara, E., *Inscripciones árabes de Granada* (Madrid 1859) p. 47.

6 Eguílaz Yanguas, L., *Reseña histórica de la conquista del reino de Granada por los Reyes Católicos según los cronistas árabes*, 2ª ed. (Granada 1894), página VIII.

7 Cf. *Escrituras árabes de Granada* (Granada 1907), pp. 21 ss., y *Una rectificación a la genealogía de los Reyes Nazaríes* (Granada 1908).

8 Cf. *El cementerio real de los nazaríes en Mondújar*, apud AL-ANDALUS, VII [1942], p. 279.

9 Cf. AL-ANDALUS, IX [1944], pp. 121 ss., y XI [1946], pp. 379 ss.

dió a Muḥammad *el Cojo* una hija, Umm al-Fatḥ, la cual heredó de su madre la alquería de Ṣujayra.

Un nuevo documento árabe aporta más datos acerca de la familia del *Cojo*. Se trata de una copia hecha por un buen calígrafo cristiano (que ignoraba sin embargo la lengua árabe) del documento en que estaba transcrito el contrato de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma de Granada. Este documento, cuyo original se ha perdido, forma parte del ms. XL-11 de la Academia de la Historia, cuyos f°s 15 *v*, 16 *r*, 16 *v* y 17 *r* ocupa. Lo encontró allí don Angel González Palencia, a quien debo el favor de su comunicación. Inédito hasta ahora, lo transcribo y traduzco en el Apéndice I a este trabajo. De su contenido podemos inferir que, además de Umm al-Fatḥ, Muḥammad X *el Cojo* tuvo otras dos hijas, habidas en nuevas nupcias con una sultana cuyo nombre ignoramos. Llamábanse Fāṭima y ᶜĀ'iša.

De Umm al-Fatḥ, la hija habida por *el Cojo* en su matrimonio con Zahr al-Riyāḍ, no volvemos a tener noticia, pero sí de lo que ocurrió con la alquería de Ṣujayra que la princesa había heredado al ocurrir el fallecimiento de su madre. De ello nos informa otro documento árabe, también inédito, que se encuentra en el archivo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada y cuyo texto transcribo y traduzco en el Apéndice II a este trabajo. Se trata de un testimonio del contrato de compraventa de dicha alquería, convenido, por el precio de dos mil quinientos reales de plata, el 9 ḏū-l-ḥiŷŷa 897 = 3 octubre 1492, es decir, poco después de la conquista de Granada, entre el alcaide musulmán Muḥammad b. Muqātil b. Nāṣiḥ, mayordomo de la princesa Fāṭima (una de las otras dos hijas del *Cojo*, a que antes me he referido) y mandatario suyo, y el caballero cristiano don Luis de Valdivia, que contrata por sí mismo. Del documento hay que inferir que la alquería de Ṣujayra había llegado a ser propiedad de Fāṭima, bien porque ésta la hubiese adquirido en virtud de compraventa, bien porque la hubiese heredado al ocurrir el fallecimiento de su hermana Umm al-Fatḥ. Nos proporciona este escrito, además, un precioso dato, al consignar el tratamiento que se debía a la princesa Fāṭima, que era el de *al-ŷanāb al-ᶜulyà*,

que vale tanto como *majestad* en nuestra lengua, y prueba que la princesa Fāṭima, hija de Muḥammad X *el Cojo*, había sido sultana, esposa de un sultán.

Así, pues, estos dos documentos que hoy publico nos aportan la siguiente información: que Muḥammad X *el Cojo*, además de Umm al Fatḥ, tuvo otras dos hijas, ʿĀ'iša y Fāṭima, las cuales hubo en esposa distinta de Zahr al-Riyāḍ; que una de ellas, Fāṭima, se desposó con un sultán; que la alquería de Ṣujayra, heredada por Umm al-Fatḥ, pasó más tarde a poder de su hermana la sultana Fāṭima, y que esta última sobrevivió a la rendición de Granada, y el 3 de octubre de 1492 vendía la alquería de Ṣujayra a un caballero cristiano por el precio de dos mil quinientos reales de plata, suscribiendo el contrato de compraventa, por parte de la reina granadina, su mayordomo el alcaide Muḥammad b. Muqātil.

Recordemos ahora otras historias. Ocupada Granada por los Reyes Católicos, confiaron aquí los negocios de Estado a su secretario Hernando de Zafra (el hábil político que tan eficazmente había intervenido en la conclusión del trato que se convino con Boabdil para la rendición de la ciudad), y le dieron expreso encargo de que procurase alejar de España definitivamente al rey destronado, facilitándole el traslado a tierras de África.

Se había convenido en las Capitulaciones que, caso de que Boabdil y sus familiares decidieran la venta de los bienes raíces que poseían en Andalucía, quedase reservado a Sus Altezas el derecho de prioridad en la adquisición de tales bienes. Pero, por lo que quiera que fuese, ocurrió que los familiares de Boabdil comenzaron a vender sus propiedades a señores castellanos, que las compraban sin tener en cuenta el derecho de prelación referido. Tal sucedió con la alquería de Ṣujayra, según hemos visto. Hernando de Zafra, al tener conocimiento de estos hechos, escribió a sus señores previniéndoles de lo que estaba pasando. Y los Reyes debieron de acordar considerar nulas tales ventas, puesto que, concertada la marcha de Boabdil y sus familiares allende el Estrecho, y dando efectividad a lo establecido en las Capitulaciones para la entrega de Granada y en el trato que se negoció a consecuencia de la partida del último rey moro, Her-

nando de Zafra adquirió para sus señores todos los bienes que Boabdil, sus familiares y deudos poseían en España, incluso aquellos que ya habían enajenado a otras personas y que Zafra recuperó para los Reyes.

En carta suscrita a mediados de septiembre de 1493, Hernando de Zafra anunció a sus señores que en ese mismo día se iba a tomar conclusión en el negocio de los heredamientos de las reinas moras; y, en efecto, el 18 de ese mismo mes, con propósito de formalizar y cerrar el trato de palabra convenido, Zafra convocó al mayordomo de dichas reinas, llamado Sidi Mohamed Mocatel (Moratil dice el texto publicado, con evidente error de transcripción), el cual, con poder bastante de las reinas, manifestó que transmitía a Sus Altezas «todo lo que poseían aquéllas de alquerías, tierras, heredades, molinos de aceite y pan, hornos, tiendas, mesones, atarbeas de tejedores, baños y cualquiera bienes raíces que tuviesen en Granada o en otras partes de su término o en las villas de Motril, Salobreña u otras, con tanto que por todos esos bienes den y paguen Sus Altezas a las personas que de aquéllas [las reinas moras] tenían comprados algunos de los expresados heredamientos y casas, los maravedís que por ellos les habían entregado, según apareciese en las escrituras de compraventa que tuvieran los compradores, autorizados hasta el ocho del mes corriente de septiembre en que se había concertado lo que ahora se consignaba por escrito, de suerte que Sus Altezas satisfarían a los tales compradores lo que de ellos hubiesen recibido las reinas y las sacarían a paz y salvo de todos ellos...» [10].

Entre esas fincas que las reinas moras habían enajenado a otras personas y cuya propiedad recuperaban para cedérsela a los Reyes Católicos, según el trato estipulado, figuraba, como consta en el mismo documento a que me vengo refiriendo, la alquería de Zoaira. Sidi Mocatel entregó en seguida los títulos y documentos de las heredades que pasaban a poder de Sus Altezas, haciéndose constar que lo recibido por Mocatel para las reinas moras, de quienes anteriormente habían comprado las fincas, ha-

[10] Cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. VIII, p. 549 ss.

bía sido «... por Zoaira, dos mill e quinientos reales de plata...» [11].

Así, pues, de la correspondencia de Hernando de Zafra a que acabo de referirme podemos recoger los siguientes datos: que la alquería de Zoaira era propiedad de una de las reinas moras; que su propietaria, olvidándose de lo estipulado por Boabdil con los Reyes Católicos, la había vendido a un particular, sin ofrecerla previamente a dichos Reyes; que la mencionada alquería fué vendida por el precio de dos mil quinientos reales de plata; que el mandatario de la reina propietaria en el contrato de compraventa fué su mayordomo Sidi Mohamed Mocatel, y que, declarado nulo aquel contrato, recuperó la reina mora el pleno dominio de la finca para transmitirlo seguidamente a los Reyes Católicos, con devolución al comprador de la cantidad que, como precio de venta, había entregado a la sultana.

Ahora bien, relacionando estos datos con los que nos aporta el documento árabe que publico como apéndice II de este artículo, precisa identificar a la reina mora propietaria de Zoaira, a que alude la carta de Hernando de Zafra, con la sultana Fāṭima, hija de Muḥammad X *el Cojo*, a que se refiere dicho documento árabe; a Sidi Mohamed ben Mocatel, mayordomo de la reina mora, que figura en el documento de Zafra, con Muḥammad b. Muqātil, mayordomo de la sultana que consta en el documento árabe, y a la finca de Zoaira de la carta de Zafra con la alquería de Ṣujayra, cuyo contrato de compraventa constituye el texto del documento árabe, por cuya finca Sus Altezas se obligan a restituir al comprador los dos mil quinientos reales de plata que aquél había entregado a la reina mora. La absoluta coincidencia con que aparece en ambos documentos el topónimo de la finca vendida, la onomástica del mayordomo de la reina y la declaración de la cantidad en que se cerró el trato, lo prueban de manera concluyente, sin dejar lugar a ningún género de duda.

La denominación común de reinas moras en boca de Hernando de Zafra comprende a la sultana viuda de Muley Hacén y madre de Boabdil, a la esposa y a la hermana de este último. Vea-

11 Cf, *ibidem*, pp. 459 ss.

mos ahora con cuál de las tres hay que identificar a la sultana Fāṭima, hija de Muḥammad X *el Cojo*. No puede ser la hermana de Boabdil, porque a ello se oponen, no sólo el tratamiento de majestad que a Fāṭima se da en el documento árabe, sino, muy especialmente, la genealogía que aparece en dicho documento. La hermana de Boabdil era hija de ᶜAlī y nieta de Saᶜd. Fāṭima la Horra, propietaria de la alquería de Ṣujayra, era hija de Muḥammad y nieta de Naṣr.

Nos quedan, pues, dos posibilidades: que Fāṭima fuera la madre o que fuese la esposa de Boabdil. En el primer caso, el documento árabe de que me ocupo vendría a confirmar el relato de Hernando de Baeza, destruyendo la afirmación del cronista árabe anónimo. En el segundo caso, por el contrario, desautorizaría la versión de Hernando de Baeza, pero no confirmaría por ello lo que asegura el cronista árabe anónimo. Examinemos, en primer término, los textos de ambos historiadores.

El cronista árabe anónimo nos dice simplemente y como de pasada, que «el referido emir Abū-l-Ḥasan ᶜAlī [Muley Hacén] estaba casado con una prima suya, hija del emir al-Aysar» [12], esto es, de Muḥammad VIII *el Zurdo*, sin volver a insistir sobre su afirmación, ni referirse nuevamente a ella.

Hernando de Baeza nos cuenta que, «alçado por rrey este príncipe que dezimos [Muley Hacén], casóse con una muger que pienso que fué hija de aquel rrey que su padre antes auía degollado» [13], alusión que hemos convenido en referir a Muḥammad X *el Cojo*. Algo después, el cronista castellano vuelve sobre su afirmación, al relatarnos la ejecución de un caballero principal del Albaicín, que había estado al servicio del *Cojo*, y que, al ocurrir la desavenencia entre Muley Hacén y su esposa, por causa de los amores del sultán con Zoraya, tomó partido por la mujer legítima, execrando públicamente las liviandades del monarca. Este quiso escuchar personalmente sus reproches y le mandó llevar a un lugar desde donde podría oír, sin ser advertido, lo que contestase a las preguntas capciosas que había de dirigirle uno de

12 Apud Müller, *op. cit.*, p. 6.
13 *Ibidem*, p. 63.

los servidores del sultán. Y habló el caballero respondiendo al interrogatorio: «— A lo que, señor, dezís que han dicho a su rreal persona que yo le tengo mala voluntad, ¿cómo se la puedo yo tener buena?; dexo yo hauer muerto a mi señor el rrey, que en esto no me entremeto, que fué sobre rreinar, y prendióle en batalla y tubo rrazón, y viendo que la tenía, luego que se casó con la rreina mi señora, su hija, yo me metí en su servizio...» [14]. Hernando de Baeza no se limita, pues, como el cronista árabe, a hacer una simple referencia, sino que, según podemos apreciar por el anterior fragmento, insiste y da por rigurosamente verídico lo que afirma. Y un criterio de sana crítica debía haber preferido este relato circunstanciado a la sencilla referencia del cronista árabe anónimo.

Pero otras razones nos inclinarán a aceptarlo. Hagamos, en primer lugar, un cotejo de fechas. Según Hernando de Baeza, con cuya afirmación en este caso se muestran unánimemente conformes los cronistas, tanto árabes como castellanos, Boabdil era un joven de poco más de veinte años al sublevarse contra su padre [15]. Cuenta Baeza que, cuando Boabdil y su hermano se descolgaron desde la torre de la Alhambra en que se encontraban casi recluídos, los caballeros que les aguardaban al pie de la muralla los recibieron y, «con la reuerencia y acatamiento que deuían, les pusieron en las manos sendas espadas y sendas adargas; y dizen que el príncipe y su hermano, aunque eran hartos moços, esforçaúan los caualleros y les dezían palabras no de mancebos...» [16]. Ocurría esto, según los cronistas árabes, de acuerdo también sobre el particular con los castellanos, en el mes de ŷumādà I 887 = junio o julio de 1482 [17]. Algún tiempo después, Boabdil se desposó con una joven y tierna doncella, nos cuentan los historiadores. Ahora bien, por aquellas fechas la sultana Fāṭima de nuestro documento árabe doblaba la edad a Boabdil. En 1482, cuando éste fué proclamado, ella tenía al menos cuarenta años,

14 *Ibidem*, p. 68.
15 *Ibidem*, p. 71.
16 *Ibidem*, p. 75.
17 Cf. Eguílaz, *op. cit.*, p. 14.

puesto que en 1448 era ya muchacha, según se desprende del contenido del documento árabe que inserto como Apéndice I a este trabajo. Fāṭima podía ser madre, pero no esposa de Boabdil.

La argumentación anterior parece suficiente para inclinarnos a identificar a Fāṭima hija del *Cojo* con la viuda de Muley Hacén; pero podemos reforzarla todavía con otros razonamientos. Uno de ellos es que, cuando Muḥammad b. Muqātil (Sidi Mohamed ben Mocatel) cierra el trato con Hernando de Zafra, la esposa de Boabdil había fallecido. Consta, en efecto, por carta del propio Hernando de Zafra a los Reyes Católicos, que aquélla murió con anterioridad a 28 agosto 1493, es decir, no sólo antes de que se formalizase y cerrase el trato, sino aun de que se conviniera de palabra [18]. Y consta, además, que inmediatamente después de su fallecimiento se hizo la partición de sus bienes. Uno de sus herederos fué justamente Muḥammad b. Muqātil [19].

Otro, la falta de coincidencia de nombres entre el de la esposa de Boabdil y el de la sultana que figura en nuestro documento árabe. En realidad no podemos afirmar con certeza cuál era el de aquélla. Unos dicen que se llamaba Morayma; otros, que Omalfata (Umm al-Fatḥ), pero nada sabemos de modo cierto. En cambio, consta que la viuda de Muley Hacén se llamó Fāṭima y tuvo el título de Horra, nombre y título de la sultana de nuestro documento árabe.

A la vista de cuanto precede y como consecuencia de todo lo expuesto, precisa concluir identificando a la sultana Fāṭima la Horra, hija del sultán Muḥammad b. Naṣr, es decir, de Muḥammad X *el Cojo*, con la sultana viuda de Muley Hacén, por exclusión de otra posibilidad, como se infiere del relato de Hernando de Baeza y en contra de lo que afirma el cronista árabe anónimo y quienes han seguido su versión.

Los títulos de propiedad de la alquería de Ṣujayra que Muḥammad b. Muqātil (Sidi Mocatel) entregó a Hernando de Zafra no pueden ser otros que el documento árabe que inserto

[18] Cf. *Colección de documentos inéditos para la historia de España*, t. XI, p. 536.

[19] Cf. Gómez-Moreno, *op cit.*, p. 275.

en el Apéndice II de este trabajo y el que publiqué no hace mucho en estas mismas columnas [20]. Perdidos en el discurrir del tiempo, la casualidad los llevó a la Escuela de Estudios Árabes de Granada, permitiéndonos identificar a esa mujer, cuyo carácter viril fué admiración de contemporáneos, motivo de inspiración para poetas y causa prima de su elevación a la categoría de personaje histórico.

Cabe completar este estudio ocupándonos de la descendencia de Abū-l-Ḥasan ᶜAlī (Muley Hacén) y aportando al mismo algunos datos toponímicos que pueden ser útiles para el trazado del plano de la Granada musulmana.

Sabemos que Abū-l-Ḥasan ᶜAlī (Muley Hacén) tuvo cinco hijos: cuatro varones y una hembra. Conocíamos los nombres de esos cuatro hijos varones: Abū ᶜAbd Allāh Muḥammad (Boabdil), Abū-l-Ḥaŷŷāŷ Yūsuf, Saᶜd y Naṣr, habidos los dos primeros de su matrimonio con la sultana Fāṭima, y los dos últimos de doña Isabel de Solís, la cristiana cautiva que tomó el nombre de Ṯurayyā al convertirse al islamismo; pero ignorábamos hasta ahora el de su hija única. El documento árabe que publico como Apéndice III nos lo da a conocer.

Dicho documento es un ejemplar completísimo de contrato de compraventa de una finca perteneciente al Estado. Su examen nos informa de que para la venta de tales propiedades era condición previa el dictamen de peritos que justipreciasen el valor de la finca; de que suscribía el contrato, por parte del Estado, el intendente del Tesoro Público; de que el contrato carecía de validez hasta tanto que la cancillería real le otorgaba su aprobación, declarándole fuerza ejecutiva; de que existía un registro de Propiedades en el reino, donde necesariamente había de quedar inscrito el documento, y, por último, de que gravaba sobre la compraventa de fincas un impuesto de derechos reales cuyo pago era preciso anotar en el contrato.

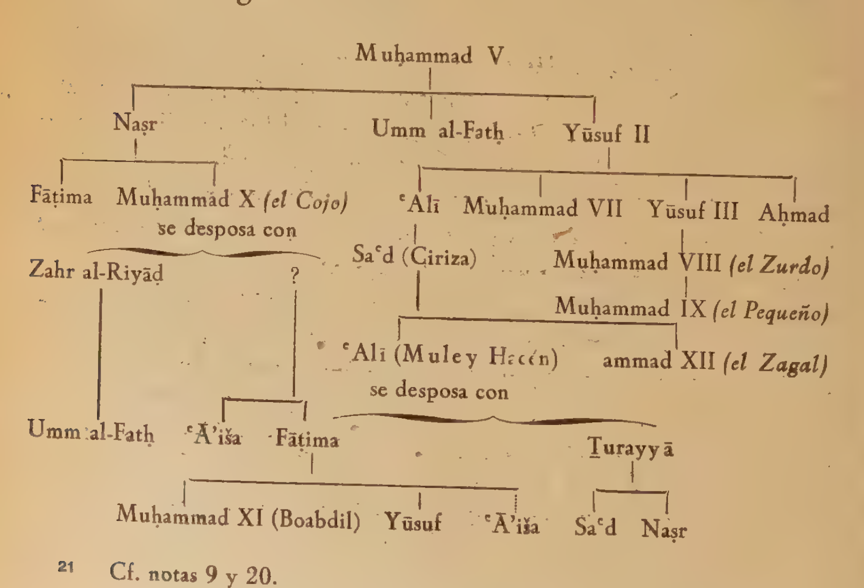
El documento no es único en su formulario; otros, muy pa-

20 Cf. Al-Andalus, XI [1946], pp. 379 ss.

recidos, han sido ya publicados en estas mismas columnas, y, en el convento de las Comendadoras de Santiago de Granada se conserva una importante colección de contratos suscritos a fines del siglo XV (en 1491), casi idénticos por su formulario, al que inserto en el Apéndice III de este artículo.

El objeto del contrato es la venta de البد (término árabe que no encuentro en los diccionarios, y que, suponiéndolo voz dialectal granadina, traduzco por industria), dedicado a la molienda de aceituna en el barrio de los Ajšāriš, dentro del recinto de Granada, propiedad perteneciente al Estado, de quien la adquiere en 27 šawwāl 863 = 27 agosto 1459 Abū-l-Qāsim b. Riḍwān Bannīgaš (Venegas), como mandatario y con destino a la infanta ʿĀ'iša, hija del a la sazón príncipe Abū-l-Ḥasan ʿAlī (Muley Hacén), hijo del entonces sultán Saʿd, es decir, de esa hija única de Muley Hacén y hermana de Boabdil, cuyo nombre desconocíamos y que, como vemos, era llamada ʿĀ'iša.

A la vista de los documentos que publico hoy y de otros que he publicado anteriormente [21], es posible completar el cuadro genealógico de los naṣrīes en la rama descendente de Muḥammad V, de la siguiente forma:



[21] Cf. notas 9 y 20.

He aquí ahora la suerte que cupo a los hijos de Muley Hacén. El infante Yūsuf murió en Almería, asesinado por orden de su propio padre [22]. Boabdil, como es sabido, se trasladó a la Alpujarra tras la conquista de Granada, y en su menguado señorío de Andarax permaneció poco menos de dos años, pasando luego a África donde oscuramente sobrevivió durante algún tiempo a la ruina de su imperio. Saᶜd y Naṣr quedaron en España después de la Reconquista, abrazando la religión cristiana y siendo bautizados con los nombres de don Alonso y don Juan de Granada. En cuanto a la infanta ᶜĀ'iša, se trasladó al África juntamente con su hermano el destronado Boabdil y la sultana Fāṭima, madre de ambos.

Abū-l-Qāsim b. Riḍwān Bannīgaš, citado en el documento inserto como Apéndice III, pertenecía a importante familia granadina que intervino activamente en la política naṣrī y ha constituído tema literario en nuestros romancero y novelística moriscos. Los Venegas eran de origen cristiano, descendientes, según afirman algunos cronistas castellanos, de los señores de Luque. En una correría que los granadinos hicieron por tierras de Córdoba cautivaron al tercer hijo de dichos señores, don Pedro Venegas, que era niño de ocho años, y lo llevaron a Granada, criándolo en su ley. Hacia 1431 aparece este don Pedro Venegas como campeón del partido que entronizó a Yūsuf IV, y, a partir de entonces, el nombre de los Venegas figura casi constantemente en el relato de las luchas civiles que ocupan los dos últimos tercios del siglo XV en la historia de los naṣríes.

Abū-l-Qāsim b. Riḍwān Bannigaš, citado en el documento árabe a que me vengo refiriendo, ocupó el cargo de gran visir en tiempos del sultán granadino Abū-l-Ḥasan ᶜAlī (Muley Hacén) y fué el que, juntamente con el Zagal, hermano del monarca, infligió a los cristianos, en marzo de 1483, la terrible derrota de la Ajarquía de Málaga [23].

22 Cf. Hernando de Baeza, *op. cit.*, pp. 82 ss.

23 Los historiadores cristianos hablan de un Abū-l-Qāsim Venegas y de un Reduán Venegas, y dicen que el primero fué el ministro de Muley Hacén y el segundo el caudillo que luchó en la Ajarquía; pero por el examen del documento árabe referido, parece deducirse que se trata de una sola persona. Resulta fácil-

Consumada la Reconquista, algunos miembros de la familia Bannīgaš se convirtieron al cristianismo, trasladándose a la Alpujarra, y todavía se conserva en el pueblecito de Yegen la casa solariega de los Venegas, donde moran en la actualidad los últimos supervivientes de esta familia.

Es cosa fácil identificar en el actual plano de Granada la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma, porque aún se conserva, en la plaza del Santo Cristo de las Azucenas del morisco Albaicín, el aljibe grande antiguo citado como lindero de dicha huerta, por la parte septentrional, en el documento inserto como Apéndice I de este artículo. A dicho aljibe se le denomina hoy con su primitivo nombre árabe «aljibe alcadim» y «aljibe grande de la alcazaba». Tal huerta, por lo tanto, estaba situada a mediodía de la referida plaza; y, a poniente de ella, en los terrenos que hoy ocupa la huerta del convento de Santa Isabel la Real y algunas viejas casuchas que con ella lindan, estuvo emplazado el *macaber* o cementerio citado también en el mismo documento.

El barrio de Ajšāriš es sobradamente conocido. Se extendía por la ladera meridional del actual Albaicín, entre la Carrera de Darro y la calle de San Juan de los Reyes, por parajes que todavía se conocen con el nombre de los Haxares y donde se ocultan cármenes deliciosos tras los muros de mezquinas viviendas medio derruídas, entre las cuales, de vez en cuando, se alza un señorial palacio renacentista o una primorosa casita morisca que pretende perpetuar, a través de los tiempos, la extremada celebridad de que antaño gozó este barrio, el más distinguido y agradable de la Granada musulmana.

APÉNDICE I

Copia de documento árabe conteniendo contrato de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma de Granada, estipulado el 12 muḥarram 852 = 18

mente explicable el error de nuestros cronistas, si tenemos en cuenta que unas veces pudieron escuchar el nombre de este personaje citado solamente por su *kunya* (Abū-l-Qāsim) y otras por el primer *ism* que figura en la mención de su genealogía (Riḍwān).

Comienzo del documento de compraventa de la Huerta Alta de la Alcazaba Qadīma de Granada, en 12 muḥarram 852 = 18 marzo 1448 (ms. XL-11 de la R. Academia de la Historia, fos 15 *v* y 16 *r*).

Copia desglosada de una escritura de compraventa, en Granada, a 9 ḏū-l-ḥiŷŷa 897 = 3 octubre 1492 (Archivo de la Escuela de Estudios Arabes de Granada).

marzo 1448. Imita letra magribī. Tinta negra. Forma parte del ms. XL-11 de la Academia de la Historia, ocupando los f[os] 15 *v*, 16, 16 *v* y 17 de dicho manuscrito.

En el f° 15 hay la siguiente leyenda:

Documentos Árabes preciosos de los Reyes de Granada, dirigidos a los Condes de Cabra, contienen cosas mui especiales q[e] en vano se buscarán en nros. historiadores; todos estos documentos están sellados y Rubricados; a excepción de los q[e] se reducen a algunos arriendos o ventas particulares & se han copiado imitando la letra de cada uno; y assí serán pocos los q[e] puedan entenderlos, porq[e] el nexo gusto antiguo diferencia mucho del moderno. No se traducen porq[e] no se traducen. Título de la x[a]: عقد جنان القصبة.

Texto árabe.

[f° 16 *r*] بسم الله الرحمن الرحيم

صلى الله على النبي محمد وعلى آل محمد وصحبه وسلم

هذا كتاب بيع انعقد بفضل الله ، والسعادة تحقّ به وسبب اليمن والنجاح متّصل بسببه ، امضى حكمه الكريم واحكمه وانفذه على مقتضى الشريعة المحمدية وابرحه مولانا وعصمة دنيانا امير المسلمين الممدود على الحومتين السلطان الامام الخليفة الهمام الملك العادل الجود *[sic]* الباذل العماد الأعظم الملاذ الأعصم الكافي الكافل الحامي الحامل العالم العامل المحسن المتصدق المرفد المرفق الفاضل الصالح الواهب المانح الأرفع الأشرف الأعطف الأرءف الأخشع الأتقى الأمنع الأوفى الناسك العابد الغني الزهد *[sic]* المشفق المتفضل المعتمد على الله المتوكل المرابط المجاهد المستولي على شتى المناقب المجاهد المنصور المؤيد المعان الأسعد الأكمل الأوحد مولانا

ابو عبد الله الغالب بالله المجاهد في سبيل الله ابن كبير الأمرآء
الأكابر وسليل الملك السامي المظاهر الأجلّ الأعزّ الأعلى الأطهر
الأظهر الأسمى الخطير الكبير المثيل الشهير الصدر العماد
الكريم المواد الأعزّ الأوحد الأعلم الصالح الفاضل المجاهد
الكامل الممجد المعظم المقدس المنعم ابي الجيوش نصر بن
مولانا السلطان المعظم الامام الكبير الشهير الهمام ملك العزين
وسلطان العدوتين صاحب الغزوات المشهورة والفتوحات
الغريبة والكتائب المنصورة والاثار الكريمة التى تشهد انها
عن كبير الخلفآء مأثورة الخليفة العادل الجواد الباذل المجاهد
الباسل القاهر الغالب الواهب الحافل الكامل المقدس المنعم
بفضل الله الغني بالله امير المسلمين ابي عبد الله ابن الخلفآء
المجاهدين والأئمّة المهتدين ، ابقى الله ملكه لاحياء مناقب
سلفه من الأنصار وبلغه من تأييد السلطان وتمهيد الأوطان
غاية الأوطار ، وعقده على نفسه العزيزة وعلى عقيلتي عزه
وعلائه ودرّتي صدفة مجده وزكايه وريحانتي خلده الناشئتين
في ظلّ كنفه وولائه السيّدتين الحرّتين الطاهرتين الرفيعتين
السعيدتين عائشة وفاطمة ، وصل الله باتّصال ايام مولانا ، نصره
الله ، عزّهما وحفظهما وادام بدوام ملكه العزيز رعيهما ولحظهما

واجزل من المخفرات العميمة حظّهما ، فباع منهما ، أيّده الله تعالى ، بالسوية بينهما والاعتدال جميع الجنّة العليا بالقصبة القديمة داخل مدينة غرناطة المحروسة ، قبليها الطريق ومساكن للقبر وجوفيها [fº 16 v] الطريق بعدها الجبّ الكبير القديم شرقيها الطريق غربيها مساكن القبر ، بحقوقها وحرمها ومدخلها ومخرجها وبجميع المساكن التي فيها ، بيعًا تامًّا بثمن عدّته ثلاثة الاف دينار وسبعمائة دينار وخمسون دينار من الفضة والدنانير العشرية ، ابراهما مولانا البائع ، نصره الله ، من جميع الثمن ابراء تامًّا لحصول القبض به من مالهما وفوائد ربعهما على كمال وتمام ، وبذلك خلص للسيّدتين الحرّتين المسماتين على الجنّة المذكورة خلوصًا تامًّا وحلّتا فيها محلّ ذي المال في ماله وذي الحقّ الصحيح في حقّه على السنة والمرجع بالدرك ، ولم يبق مولانا ، ايّده الله تعالى ، لنفسه العزيزة في الجنّة المذكورة بقية حقّ بوجه ولا بحال ، وبعد المعرفة بقدر ذلك كلّه والاحاطة بوصفه والرضا به ، وتولى مولانا ، نصره الله تعالىَ ، طرّة في العقد لكون السيّدتين الحرّتين المذكورتين في كنف حجره وولائه ، واشهد مولانا ، نصره الله تعالى ، بما ذكر من شرفه بتلقي ذلك منه وهو

بحال الاشهاد بتأريخ الثاني عشر لشهر الله المحرم فاتح عام اثنين وخمسين وثمان مائة ، عرف الله خيره وبركته

ثم بعد تمام البيع المذكور وانفراضه عقد مولانا ، نصره الله ، المعاوضة على بنتيه السيدتين الحرتين المذكورتين بأن أخرج للسيّدة عائشة عن حظّها من الجنّة المذكورة وقدره النصف الواحد منها حسبما ذكر على الاشاعة وكمل للسيّدة فاطمة تملك جميعها ، واخرج للسيّدة فاطمة عوضًا من ذلك وبدلًا منه عن حظّها من الجنّة الأخرى بالقصبة المذكورة التي كان مولانا ، نصره الله ، وهبها لهما وهي التي صارت لمولانا ، نصره الله ، بالارث في عمّته السيّدة الحرّة أمّ الفتح ، رحمها الله تعالى ، فكمل للسيّدة عائشة تملك جميعها وبما يقابل كلّ نصف منهما من الحقوق والحرم والمدخل والمخرج وكافّة المنافع والمرافق ، معاوضة تامّةً لم يبق بها لاحداهما فيما اخرجت عنه للأخرى بقية حقّ بوجه ولا بحال ، واعمل ذلك مولانا ، نصره الله ، على جانبهما لما ظهر له في ذلك من المصلحة لجانبهما وذلك مما اشهد به مولانا ، نصره الله تعالى ، في التأريخ المورخ

Sigue una frase y firmas ininteligibles, y después:

[F° 17] الحمد لله تعالى ، ثبت في مياومة مغرم الاملاك

. . . فكتب محمد بن باق

Sigue, muy mal copiado e ininteligible casi, el Decreto Real dando validez al contrato y, en nota marginal, el apunte de haberse efectuado el pago del impuesto.

Traducción.

En el nombre de Dios clemente y misericordioso.

Dios bendiga al Profeta Mahoma, a su familia y a sus compañeros.

Este es un contrato de compraventa, concertado por la gracia de Dios. La fortuna lo hará prevalecer y que sea causa de bienaventuranza y prosperidad continuada. Tiene eficacia de honorable documento ejecutivo que necesariamente ha de cumplirse con arreglo a la Ley ensalzada, y lo confirma nuestro señor, el defensor de nuestros bienes, el Emir de los musulmanes, el que va a la vanguardia en los combates, el sultán, imām, califa y héroe, el rey justo, generoso y dadivoso, el que es firmísima columna y segurísimo refugio, el suficiente, sustentador, protector, soporte [del reino], el sabio, diligente, bienhechor, caritativo, el socorrido y auxiliado [por Dios], el virtuoso, el puro, liberal y generoso, el más elevado, noble, afectuoso, amable, humilde, continente, fiel, piadoso, devoto, religioso, satisfecho [por Dios], asceta, compasivo, concesor, apoyado en Dios, el digno de confianza, el almorávid, el campeón que se apoderó de los lugares más dispersos, el luchador, el fortificado, socorrido y asistido [por Dios], el más feliz y perfecto, el único, nuestro señor Abū ʿAbd Allāh [Muḥammad] al-Gālib bi-llāh, luchador por la fe en el sendero que lleva hacia Dios, hijo del más grande entre príncipes y magnates, el descendiente del rey sublime y esclarecido, el más notable, poderoso, elevado, puro, esclarecido y excelso, el alto, grande, el ejemplo insigne, el célebre, el centro y apoyo, el generoso, el socorrido, el más poderoso, el único, el más sabio, puro, virtuoso, campeón, perfecto, glorificado, engrandecido y santificado, el feliz Abū-l-Ŷuyūš Naṣr,

hijo de nuestro sultán engrandecido, el imām grande, el célebre héroe, el dueño de los dos poderes, sultán de las dos riberas, señor de las expediciones militares célebres, el de las victorias extraordinarias, de los escuadrones victoriosos y de las hazañas ilustres que atestiguan ser propias de un gran califa, hazañas de califa justo, generoso y liberal, de campeón intrépido, triunfante y vencedor, el dadivoso, aplicado, perfecto, santificado y feliz por la gracia de Dios, el contento en Dios, el Emir de los musulmanes Abū ᶜAbd Allāh [Muḥammad], hijo de los califas luchadores e imāmes rectamente dirigidos, cuyo poder conserve Dios para vivificación de sus descendientes los Anṣāres, concediéndole la consistencia del imperio, la prosperidad de la patria y el colmo de los deseos [el cual, decimos, confirma este contrato en el que] convienen, de una parte su gloriosa persona y de otra las dos piedras preciosas que ornamentan su poder y su grandeza, perlas purísimas cobijadas en la concha de su gloria, los dos mirtos olorosos de su alma, que viven a la sombra de su amparo y su asistencia, las dos señoras horras y castas, de elevado rango, las felices ᶜĀ'iša y Fāṭima, cuyos poder y cuidado Dios haga perdurar mediante la prolongación de la vida de nuestro señor (¡Dios le ayude!), cuyas protección y consideración mantenga mediante la duración del imperio poderoso [de su padre] y cuya felicidad otorgue mediante mercedes universales [conviene, decimos, lo siguiente: nuestro señor] vende a sus dos hijas por partes iguales y pro indiviso toda la huerta alta situada en la Alcazaba Qadīma, dentro de la ciudad de Granada (la bien guardada), cuyos límites son: a mediodía, el camino y las viviendas del cementerio; al norte, el camino que hay detrás del aljibe grande antiguo; a levante, el camino, y a poniente, las viviendas del cementerio. Con sus derechos y dependencias, entradas y salidas y todas las viviendas que existen en ella. Venta perfecta que se estipula por precio y cuantía de tres mil setecientos cincuenta dinares de plata, de los de a diez.

El vendedor, nuestro señor (¡Dios le ayude!), declaró a ambas compradoras liberadas totalmente del pago de esta cantidad por haberla percibido del propio peculio de aquéllas, en forma perfecta y completa, por lo cual entregó a las dos señoras horras y notables la huerta mencionada, viniendo ellas, por consiguiente, a ocupar en la referida finca el lugar que corresponde al propietario en su propiedad y al que posee un derecho legítimo en el goce del mismo, como previene la

Zuna, con evicción y saneamiento, y no quedando para sí a nuestro señor (¡Dios — ensalzado sea — le ayude!), derecho alguno sobre la huerta mencionada, en ninguna forma ni manera.

Todo esto se convino después de apreciar su alcance, conocer su descripción y quedar satisfechos de ello. Nuestro señor (¡Dios le ayude!) se encargó de suscribir el contrato, a causa de que las dos señoras horras mencionadas se encuentran bajo su tutela y amparo, y pidió (¡Dios le asista!) que extendiese testimonio de todo lo acordado a quien había dado autoridad para hacerlo ante él, el cual, por lo tanto, se estimaba competente para extender dicho testimonio, [que dió] el 12 muḥarram 852 [= 18 marzo 1448].

Una vez consumado el pacto que precede y ser de obligado cumplimiento, contrató nuestro señor (¡Dios le asista!) una permuta entre sus dos hijas, las señoras horras dichas, en la siguiente forma: separó la parte correspondiente a la señora ʿĀʾiša en la huerta referida, y cuyo valor asciende a una mitad, como se ha indicado en el contrato de compraventa, [y lo asignó] a la señora Fāṭima, perfeccionando para ella la propiedad de toda la huerta; y separó, en compensación y a trueque de cambio, el lote que correspondía a la señora Fāṭima en otra huerta situada también en la misma alcazaba, la cual huerta había donado nuestro señor (¡Dios le asista!) a sus dos hijas mencionadas (huerta que poseía a título de herencia de su tía la señora horra Umm al Fatḥ, ¡apiádese Dios—ensalzado sea—de ella!), [asignándolo] a la señora ʿĀʾiša y perfeccionando para ella, de este modo, el pleno dominio sobre la totalidad de esta otra huerta. Con los derechos y dependencias, entradas y salidas y la totalidad de aprovechamientos y utilidades que corresponden a cada una de las dos mitades. Permuta completa, de modo que no quedó a ninguna de las dos señoras ningún derecho sobre la parte asignada a la otra, de ninguna forma ni manera.

Nuestro señor obró así, en nombre de sus dos hijas, porque hacerlo le pareció provechoso para ellas, pidiendo que se extendiese testimonio de todo ello en la fecha ut supra.

Siguen una frase y firmas ininteligibles; y después:

Alabanza a Dios. Ha quedado inscrita en el registro de Pro-

piedades...: [una frase ininteligible]. Lo escribió Muḥammad b. Bāqi.

Sigue el Decreto dando validez al contrato, que no puede leerse.
Sigue, en nota marginal, la anotación de haber pagado el impuesto, ilegible.

APÉNDICE II

Copia desglosada de una escritura de compraventa convenida el 9 ḏū-l-hiŷŷa 897 = 3 octubre 1492. Las características de este documento son: Pergamino. Letra magribī. Tinta negra. 38 × 26. Procede del archivo de la Escuela de Estudios Árabes de Granada.

Texto árabe.

كتاب ابتياع ماضي الحكم مستقِل الرسم عقده على جانب
السيّدة الحرّة الكبيرة الجليلة الشهيرة الخطيرة الرفيعة الطاهرة
الحافلة الكاملة سيّدتنا فاطمة بنت مولانا السلطان المعظم
الرفيع الأعلى الخطير العزيز الكريم المنعم المقدس امير
المسلمين ابي عبد الله بن مولانا ابي الجيوش نصر بن
موالينا الملوك النصريين ، وصل الله سعدها وحرس مجدها ،
وكيل جنابها الاعلى القائد المعظم الماجد الاصيل السري الحافل
الفاضل الكامل ابو عبد الله محمد بن مقاتل بن ناصح بحكم
الوكالة المطلقة الحكم التى بيده من جنابها الكريم وامضى
بمضمنها عنها ، مع القائد المكرم الحسيب المشكور لويش ذي

بلديلية البيع في جميع قرية الصخيرة المعلومة لجنابها العلي
بما يحتوي عليه ملكها منها من الارض السقوية والبعلية
والعامرة والمسارح والولايج والدور والانادر وما ينطلق عليه
اسم ملك بحقوق ماله حق منها وحرمه ومنافعه ومرافقه ..
امضاءً تاماً وبثمن قدره الفا ريال اثنان وخمسمائة ريال من
الفضة والريالات الرومية الجارية المتعارفة يدفعها بالحلول
وحكمه وبذلك خلص له تملك المبيع المسمّى أكمل الخلوص
وأتمّه وحلّ فيه محلّ ذي المال في ماله وذي الملك الصحيح
في ملكه على السنة في ذلك والمرجع بالدرك وبعد النظر
والتقليب والرضى وعرف البائع والمبتاع قدره واشهدا به من
عرفهما وهما بحال صحّة وجواز وترجم عن المبتاع من يوثق
بترجمته في تاسع ذي الحجّة الحرام متم عام سبعة وتسعين
وثمانمائة

Traducción.

Copia desglosada de una escritura de compraventa ejecutiva.

Por parte de la señora horra, grande, venerable, famosa, elevada, sublime, casta, completa y perfecta, nuestra dueña Fāṭima, hija de nuestro señor el sultán engrandecido, ensalzado, elevado, importante, glorioso, generoso, favorecido [por Dios], santificado, el Príncipe de los musulmanes Abū ʿAbd Allāh [Muḥammad], hijo de nuestro señor Abū-l-Ŷuyūš Naṣr, descendiente de nuestros señores los reyes naṣríes (¡Dios mantenga su gloria!), el mayordomo de Su Alteza, alcaide en-

grandecido, glorioso, de noble alcurnia, vigilante, aplicado, excelente y perfecto Abū ʿAbd Allāh Muḥammad b. Muqātil b. Nāṣiḥ, en virtud de mandato universal que exhibe y le ha sido otorgado por su majestad y de acuerdo con el contenido de tal título, contrata con el honrado alcaide, el estimado y encomiado Luis de Valdivia, la venta de toda la alquería de Ṣujayra, bien conocida como propiedad de Su Alteza Real, con cuantas tierras contiene, ya de regadío o secano, laborables y baldías, praderas, valles, casas y eras; en fin, todo lo que encierra el sentido de la palabra propiedad, con sus derechos y dependencias, aprovechamientos y utilidades.

Contrato completo que se conviene por precio y cuantía de dos mil quinientos reales cristianos de plata, de moneda corriente, de curso legal, que satisface en el acto, según las reglas que rigen el pago a la vista.

Con esto le entrega la propiedad vendida, ya mencionada, de la forma más perfecta y completa, viniendo a ocupar en ella el comprador el lugar que corresponde al dueño en su hacienda y al propietario legal en su propiedad, según establece la Zuna, con evicción y saneamiento, después de mirar, recorrer y quedar satisfecho de lo adquirido.

Ambas partes aprecian el alcance de lo que hacen y piden testimonio de todo ello a quien los conocía y sabía que gozaban de capacidad física y legal bastante.

Este documento fué traducido al comprador por quien dicho comprador consideraba digno de confianza para hacer la traducción.

A 9 ḏū-l-ḥiŷŷa último mes del año 897 [= 3 octubre 1492].

Siguen firmas ilegibles.

APÉNDICE III

Documento árabe conteniendo una escritura de compraventa convenida en 27 šawwāl 863 = 27 agosto 1459. Las características de este documento son: Pergamino. Letra magribī. Tinta negra. Consta de las siguientes partes: *a)* Testimonio de peritaje. *b)* Contrato de compraventa. *c)* Decreto real dando validez al contrato. *d)* Anotación de haber quedado inscrito en el registro de propiedades. *e)* Anotación de haber sido efectuado el pago del impuesto. Es propiedad de don Emilio García Gómez.

Texto árabe.

a)

بسم الله الرحمن الرحيم

صلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

وقف شهودة من أهل البصر والمعرفة بما يشهدون به فيه الى جميع البد المعدّ لطَحْن الزيتون الكائن باخشارش داخل الحضرة العلية غرناطة (حرسها الله تعالى) ويجاور جنّة الحرّة بثْينة — وشهرته هناك كافية عن التحديد — وقوفاً تاماً ، ونظروه نظراً شافياً ، وتأمّلوه تأمّلاً كافياً فظهر لهم — بدليل بصرهم ومعرفتهم وما أدّا اليه اجتهادهم — أنّ بيعهُ في التأريخ بما له من الحقوق والحرم وما يحتوي عليه من المعاصر والأرحي وقدور النحاس والتخوت وسوى ذلك من الآلات التى لا بدّ منها ، وغير ذلك من المنافع والمرافق الداخلة والخارجة ، بخمسة عشر ألف دينار من الدنانير الذهبيّة بالصرف وبالثمن النقد سداد بين ، لا غبن فيه ولا خيف على جانب أحد بوجه ولا بحال ، وقيّدوا على ذلك كلّه شهادتهم مسئولة منهم اثر الوقوف والمعاينة بتأريخ آخر ثُلْث

شهر شوّال المبارك الذي من عام ثلاثة وستّين وثمان مائة ، عرف الله تعالى خيره وبركته بمنّه ، فيه مصلح على بشرة الذهبيّة بالصرف ، صحّ بذلك

Siguen tres firmas ilegibles.

b)

بسم الله الرحمن الرحيم

صلّى الله على سيّدنا ومولانا محمّد وعلى آله وصحبه وسلّم

كتاب تبايُع أمضاه السعد حُكمًا ، وسَجّلَه النجاس رَسْمًا ، فتقلّدت به مقاصد الملك أشرف قلادة ، وتمّ الغرضُ فيه على وقف الارادة ، عقده مشتريًا للجناب الكريم جناب السيّدة الحرّة السعيدة الطاهرة عائشة بنت مولانا الأمير ، الجليل الأعلى الخطير ، الأوحد الشهير الحافل ، المجاهد الهمام الباسل ، الماجد الفاضل ، الطاهر الظاهر الكريم الأشرف العالم الممّجد الأرضى الأكمل أبي الحسن عليّ ابن مولانا ، وعصْمة ديننا ودنيانا ، امير المسلمين ، وخليفة رسول ربّ العالمين ، السلطان الخليفة الامام المجاهد الحامي الهمام ؛ المعظّم الكريم ، المولى الشهير ، مولانا ابي النّصْر سعد ، ان موالينا الخلفاء الراشدين ،

والملوك النصريّين ، الهادين ، المهتدين (رضوان الله عليهم أجمعين) ، خديم مقامهم ، المتقلّب في ظلّ جودهم وانعامهم ، الرافل في أثوا[ب . . .]هم واحترامهم المنقطع لخدمتهم ، الناشئ في كنف عصمتهم ، القائد الأجلّ الأسنى ، المجاهد الأحمى الخطير المقرّب الأسمى . الماجد الفاضل ابو القاسم بن رضوان بنّيغَش (أبقاه الله مجتنيًا ازهار حُرمتهم بدوام أيّامهم) بمال موهوب للسيّدة المشترى لها من قبل والدها مولانا الغالب بالله (وصل الله حفظ مقامه ، وأسعدها بسعادة أيّامه) ، من وكيل المقام الكريم ، وخلاصة الانعام الجسيم ، المفوَّض اليه من قبله (نصره الله) في الأمور الماليّة كلّها على اختلافها أكمل التفويض ، والمقدّم عليه أتمّ التقديم ، القائد الفقيه الوزير المعظّم الخطير الماجد الفاضل الأكمل الحافل [blanco con nombre o firma ilegible] (وصل الله سعده ، وحفظ مجده) البائع بحكم الوكالة المسنَدة اليه المطلَق حكمه في يديه ، جميع البد المعدّ لطَحْن الزيتون المجاور لجنّة الحرّة بثُينة الكائن باخْشارش داخل الحضرة العليّة غرناطة (حرسها الله) ، وهو المذكور أعلاه ، بحقوقه وحُرمه ومدخله ومخرجه ومطاحنه وجميع الآته من نحاس وخشب وحجر وسوى ذلك وبغير ذلك

من المنافع والمرافق الداخلة والخارجة ، اشتراءً تمًّا ، بثمن عدته خمسة عشر ألف دينار من الدنانير الذهبيّة بالصرف المعتاد المتعارف مبلغ ما ثبت به السداد في رسم الوقوف فوقه أبرى الوكيل (أعزّه الله) من جملتها من تجب براته لاقراره بحصولها حيث يجب من الدار الكريمة (شرّفها الله) ، وبذلك خلص لجانب السيّدة تملّك المشترى خلوصًا تامًّا وحلّ فيه جنابها محلّ ذي المال في ماله وذي الملك في ملكه على السنّة والمرجع بالدرك ، وبعد النظر والتقليب والرضى شهد على المتبايعين (أعزّهما الله) بما فيه عنها من أشهداه به على أنفسهما وهما بحال كمال الاشهاد ولا خفا بمعرفتهما ، وبتأريخ السابع والعشرين لشهر شوّال المبارك من عام ثلاثة وستّين وثمان مائة.

Siguen firmas ilegibles.

c)

الحمد لله . يسوّغ بحول الله وقوّته حكم المبيع المذكور أعلاه ويمضى على حسه امضاءً تامًّا من غير نقد ولا ردّ ولا اعتراض ولا تعليل ولا تأويل [وكتب عن] الأمر العليّ المؤيّد السلطني المجاهديّ المستعينيّ النصريّ (أيّد الله مقامه ، ودام

أيّامه) ، في السابع والعشرين لشوّال عام ثلاثه وستّين
وثمان مائة
صح هذا ، انتهى

d)

الحمد لله ، ثبت في مياومة مغرم الأملاك بالحضرة
العليّة (حرسها الله) في تأريخه

e)

Letras y números ilegibles.

Traducción.

[a) *Testimonio de peritaje.*]

En el nombre de Dios clemente y misericordioso.

Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño Mahoma, a su familia y a sus compañeros.

Los peritos a quienes se ha consultado, personas expertas y técnicas, han emitido el informe que se les había pedido acerca de [la valoración de] toda la industria dedicada a la molienda de la aceituna, [industria] que se encuentra situada en [el barrio de los] Ajšāriš, dentro del recinto de la excelsa capital de Granada (Dios la preserve), vecina a la huerta de la Horra Buṯayna, cuyos linderos no es necesario señalar por tratarse de una finca muy conocida en aquellos parajes. Es un informe cumplido que los peritos formulan después de haber realizado una inspección eficaz y un examen suficiente.

Estiman los peritos, según la apreciación de su experiencia y conocimientos y después de prudente reflexión, que, en la actualidad, la venta de dicha finca, con cuantos derechos y dependencias posee, con

las almazaras, molinos de trigo, piedras, marmitas de cobre y prensas que contiene, los instrumentos de trabajo de los cuales no es posible prescindir, más las restantes servidumbres y utilidades que integran y se deducen de la propiedad, [puede justipreciarse] en quince mil dinares de oro en moneda corriente y pago al contado, [apreciación] justa y evidente, que no entraña lesión ni perjuicio para nadie, de ninguna forma ni manera.

Han acondicionado a todo esto el testimonio que se les había pedido, después de haberse percatado bien de ello y haberlo visto [personalmente] en el último tercio del mes de šawwāl del año 863 [= agosto 1459].

Dios nos haga conocer su bien y nos otorgue su bendición por beneficio suyo.

En este documento se ha enmendado, mediante raspadura, [la frase] «oro de moneda corriente», enmienda que es válida.

Siguen tres firmas ilegibles.

[b) *Contrato de compraventa.*]

En el nombre de Dios clemente y misericordioso.

Dios bendiga y salve a nuestro señor y dueño Mahoma, a su familia y a sus compañeros.

Escritura de compraventa a la cual ratificará la felicidad, interviniendo el éxito en su redacción, porque con ella han de cumplirse los propósitos de adquirir propiedad de una manera perfectísima y han de completarse las intenciones mediante la ejecución del deseo.

Lo estipula como comprador, con destino a su honorable alteza, la señora horra, feliz y casta ʿĀʾiša, hija de nuestro señor el príncipe notable, muy elevado y excelso, el único esclarecido y aplicado, el luchador heroico y animoso, el glorioso y virtuoso, el puro, protector, generoso, muy noble, sabio, glorificado, muy piadoso y perfecto Abū-l-Ḥasan ʿAlī, hijo de nuestro dueño, defensa de nuestros intereses materiales y espirituales, el Emir de los musulmanes y lugarteniente del Enviado del Señor de los mundos, el sultán, califa e imām, el campeón, defensor y héroe, el poderoso y grande, dueño y esclare-

cido, nuestro señor Abū-l-Naṣr Saʿd, descendiente de nuestros dueños los califas rectos, los reyes naṣríes, rectores bien dirigidos (Dios esté satisfecho de todos ellos); [lo estipula, decimos], el criado de Su Majestad, el educado a la sombra de su bondad y su favor, el que se pavonea entre las vestiduras de su... y su veneración, el consagrado al servicio de estos reyes, el mancebo colocado bajo el amparo de su protección, el alcaide notabilísimo e ilustre, el campeón y defensor, el excelso, honrado y sublime, el glorioso y virtuoso Abū-l-Qāsim b. Riḍwān Bannīgaš (consérvelo Dios como cosechero de sus flores inviolables, mediante la prolongación de su vida), [el cual adquiere] con fondos que ha donado a la señora el que compra con destino a ésta por encargo del padre de la misma, nuestro señor al-Gālib billāh (que Dios conceda la conservación de Su Majestad y que haga dichosa a su hija otorgando al rey una vida feliz); [con esos fondos compra] al intendente de Su Majestad honorable, la quintaesencia robusta del favor, a quien está atribuída la jurisdicción por parte de Su Majestad (Dios le ayude) en todos los negocios referentes al Tesoro Público, cualquiera que sea su clase, en virtud del más perfecto de los poderes universales, el almocadem en gracia al más cumplido de los nombramientos de almocadenazgo, el alcaide, jurista, ministro poderoso, excelso, glorioso, virtuoso, el más perfecto y aplicado... (Dios mantenga su felicidad y conserve su gloria) [el cual comparece como] vendedor en virtud de mandato que le ha sido conferido y que entraña incondicional autoridad, mandato que exhibe; [vende, decimos] toda la industria destinada a la molienda de aceituna, situada en las proximidades de la huerta de la Horra Buṯayna, en [el barrio de los] Ajšāriš, dentro del recinto de la capital de Granada (Dios la preserve), industria que ha sido mencionada más arriba, con sus derechos y dependencias, entradas y salidas, molinos y todo el instrumental de cobre y madera, piedras y útiles análogos y con las servidumbres y utilidades que integran y se deducen de la propiedad.

Compra cumplida [que se efectúa] por un precio que alcanza a quince mil dinares de oro, de curso corriente y moneda legal, cantidad en que se justipreció la finca, según el documento de peritaje transcrito más arriba.

El intendente (Dios lo haga poderoso) dió finiquito por la totalidad de dichos dinares a quien era necesario su referido finiquito, me-

diante la declaración de su obligada recepción, según precisa por parte de la Casa Real (Dios la ennoblezca).

En su virtud, hizo cumplida entrega de la propiedad comprada al mandatario de la señora, que vino a ocupar en dicha propiedad, por parte de la referida señora, el lugar que corresponde al rico en su riqueza y al propietario en su propiedad, según previene la Zuna, con evicción y saneamiento.

Y después que vió, recorrió y quedó satisfecho [de la propiedad adquirida], fué expedido testimonio, invocable contra las dos partes contratantes, de cuanto queda dicho acerca de ambos, por quien fué requerido para que lo expidiese, por conocer la identidad de las partes y saber que gozaban de capacidad física y legal bastante, sin que pudiese existir, por consiguiente, fraude en el conocimiento de aquéllas.

A 27 šawwāl 863 [= 27 agosto 1459].

Siguen firmas ilegibles.

[c) *Decreto real dando validez al contrato.*]

Se autoriza, Dios mediante, la ejecución de la venta [estipulada] más arriba. Cúmplase en sus propios términos, de modo terminante, sin quebrantamiento, ni ambigüedad, ni oposición, ni pretexto, ni dilación ninguna. Escrito de orden real (Dios ayude a su majestad y prolongue su vida), el 27 šawwāl 863 [= 27 agosto 1459].

Esto es válido.

[d) *Inscripción en el registro.*]

¡Loado sea Dios! Ha quedado inscrita en el registro diario de Propiedades, en la capital excelsa (Dios la preserve) en la misma fecha.

[e) *Anotación del pago del impuesto.*]

Letras y cifras ilegibles.

LUIS SECO DE LUCENA.

CORRESPONDENCIA ENTRE MENÉNDEZ Y PELAYO Y ASÍN

DEBEMOS agradecer los textos de las siguientes cartas cruzadas entre don Marcelino Menéndez y Pelayo y don Miguel Asín Palacios a la fina atención de don Enrique Sánchez Reyes, director de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo en Santander, y a la de don Jaime Oliver Asín, sobrino de don Miguel y querido amigo y compañero nuestro en la Escuela de Estudios Árabes de Madrid.

Las cartas se contraen a unos pocos temas solamente. El primero es el relativo a las observaciones que Menéndez y Pelayo hizo en el acto de graduarse de doctor don Miguel, sobre las influencias de Algazel en Raimundo Martí y Raimundo Lulio. Al fin logró Asín que don Marcelino le enviase una nota y pudo tener a la mano un ejemplar del *Pugio Fidei*.

Durante la impresión del primer libro de don Miguel sobre Algazel, en la «Colección de Estudios Árabes de Zaragoza», don Marcelino va recibiendo capillas, y redacta su prometido prólogo. Este epistolario nos permite seguir con bastante detalle la tramitación de esta impresión, y hasta de las extrañas erratas que se habían escapado en las primeras pruebas del prólogo.

Otro tema de correspondencia se refiere a la adquisición de un manuscrito del comentario del P. Vitoria a la Primera parte de la Suma de Santo Tomás, que Asín logra salvar de la destrucción y adquirir por 40 pesetas, más barato de lo que el Maestro le autorizó a pagar, que era 50 pesetas.

Algunas cartas están relacionadas con don Alberto Gómez Izquierdo: don Miguel pide para este fraternal amigo noticias bibliográficas sobre filosofía del siglo XIX en España y recomendación para sus jueces de oposición a cátedras.

En una carta (nº 16) se da la noticia, que no conocíamos, de la traducción al inglés del trabajo de Ribera, *La enseñanza entre los musulmanes de España*, hecha por un norteamericano, profesor de la Universidad de California.

Demuestran estas cartas que don Marcelino vió con claridad meridiana el valor que para el conocimiento del pensamiento *español* de la Edad Media tenían los textos árabes y se dió cuenta de lo mucho que prometía aquel joven clérigo zaragozano, graduado de doctor en 1896, el cual agradecía sentidamente los elogios que le tributaba (nº 16) y recibía con ellos fuerzas para proseguir sus estudios, renovadores de la historia del pensamiento español.

Reproducimos las cartas textualmente, por el orden cronológico de su redacción, y ponemos alguna notilla aclaratoria.

A. G. P.

1.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Muy señor mío y maestro: Entre la multitud de negocios que de continuo le ocupan, no extraño haya usted quizá olvidado al que motiva las presentes líneas.

Un servidor de usted estuvo, un mes ha, en esa Corte a dar lectura a su tesis doctoral sobre *Algazzali* [1], que mereció de usted benigno juicio, gracias a Dios. En dicha ocasión prometióme usted, al indicarme algunas ampliaciones en mi trabajo, darme nota de las citas que de *Algazzali* se hacen, así en el *Pugio Fidei* de Fray Raimundo Martí como en las obras de Ramón Lull, con el fin de que yo pudiese estudiar, con el *Tehafot* a la vista, las influencias que de éste se hayan

[1] Leída el 23 de abril de 1896 (cf. AL-ANDALUS, IX [1944], p. 271). Publicada en 1901, como veremos después.

ejercido en aquéllas. Próximas las vacaciones veraniegas y temiendo por ello que se ausente usted pronto de Madrid, me he apresurado a incomodar a usted recordándole lo que antecede, para que si buenamente puede, me remita dicha nota. Cabalmente este verano pienso permanecer todo él en esta localidad, y tendré el tiempo suficiente para entregarme a estos estudios. Así quizá pueda para el invierno publicar el trabajo con las ampliaciones que usted me indicó, aunque para entonces pienso incomodar de nuevo a usted con otra petición.

Entre tanto da a usted anticipadas gracias por su favor y se reitera de usted afmo. s., admirador y discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín*, presbítero.

Zaragoza y mayo 19, 96. — Disponga de esta su casa: Calle de la Manifestación, 51, 2°.

2.

Madrid, 26 de mayo de 1896.

Sr. D. Miguel Asín, pbro.

Mi estimado amigo: Como no tengo aquí, sino en mi casa de Santander, el *Pugio Fidei* de Ramón Martí y las obras del Beato Ramón Lull, sólo desde allí podré contestar a usted con precisión, cuando vaya a pasar las próximas vacaciones. Agradeceré a usted que tenga la bondad de recordármelo, porque con las muchas ocupaciones que tengo sería posible que se me olvidase.

De usted siempre afmo. amigo que desea serle útil en algo y b. s. m., *M. Menéndez y Pelayo*.

3.

Zaragoza, 8 de agosto de 1896.

Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi respetable maestro:

Para completar el trabajillo que para mi Doctorado leí el pasado curso ante usted, según recordará, sobre *Algazel y su filosofía*, me in-

dicó en aquella ocasión las influencias que se observan en Ramón Martí, autor del *Pugio Fidei*, y en el Beato Ramón Lull; en carta suya, fecha 26 de mayo, me añadía usted que, teniendo esos libros en su casa de Santander, sólo cuando estuviese usted ahí podría con precisión señalar las citas.

Como ya le supongo en esa capital, no he dudado en incomodarle de nuevo con mis preguntas, abusando de su proverbial amabilidad.

Más grave dificultad pienso será para mí el poder utilizar esas citas permaneciendo en Zaragoza.

Dos ejemplares tan sólo, según usted me indicó, hay del *Pugio Fidei*, y ninguno de ellos está por acá. Mis ocupaciones me impiden salir de ésta y permanecer en la Corte todo el tiempo que exigiría evacuar esas citas.

En fin, Dios dirá; por ahora, hágame la merced de enviármelas y ya veré de sortear la dificultad como pueda.

Entre tanto se reitera de usted afmo. y agradecido discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín.*

S/c. Manifestación, 51 y 53, 2º, Zaragoza.

4.

Zaragoza, 23 de octubre de 1896.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Muy señor mío y respetable maestro: Véome forzado a incomodarle de nuevo con mis peticiones, porque indudablemente se perdió la carta en que este verano pasado lo hice mientras usted estaba en Santander.

Recordará usted que un servidor se doctoró el pasado curso en Filosofía y Letras presentando para tesis un trabajillo sobre la Filosofía de Algazel, que tuvo usted la bondad de juzgar más lisonjeramente de lo que merecía, invitándome a que lo publicase. Con este motivo me aconsejó ampliase algo la monografía con el estudio de la influencia que de Algazel se a dvierte en el *Pugio Fidei* de Raimundo Martí y en algunas obras del Beato Lulio. Para ello ofrecióme usted entonces, con amabilidad que nunca agradeceré bastante, proporcionarme

las citas que en dichos libros se hacen de mi filósofo, a fin de facilitar la investigación. Ahora bien, no existiendo sino dos ejemplares del *Pugio*, uno en su Biblioteca y otro en la Nacional, me atrevo a rogarle que, ya que no pueda usted proporcionarme el suyo por tenerlo en Santander, se tome la incomodidad de entregar la nota de esas citas a don Francisco Codera, mi querido maestro, con quien presumo se verá usted frecuentemente en la Academia o en la Universidad. Don Francisco, a quien escribo hoy, verá de encargar a alguien que me copie los textos, acotados en las citas, del ejemplar de la Nacional. De este modo, ya que no pueda disfrutar el libro, creo que al menos podré aprovechar algo.

Dispense usted mi atrevimiento, fundado tan sólo en la inmerecida confianza que usted me manifestó.

Y dándole gracias anticipadas, se ofrece de usted incondicionalmente afmo. s. y capellán, q. b. s. m., *Miguel Asín*, pbro.

S/c. Manifestación, 51, 2º, Zaragoza.

5.

Madrid, 7 de noviembre de 1896.

Sr. D. Miguel Asín, pbro.

Muy señor mío y estimado amigo: Por mis ocupaciones dejé pasar el verano sin sacar la nota de las referencias a la filosofía de Algazel que hay en R. Martí y R. Lull, pero lo haré sin falta en las próximas vacaciones de Navidad, pidiendo a usted perdón por esta tardanza involuntaria.

Suyo afmo. s. s., q. e. s. m., *M. Menéndez y Pelayo*.

6.

Zaragoza, 10 de noviembre de 1896.

Sr. D. Marcelino M. y Pelayo.

Mi respetable y estimado maestro: No tiene más objeto la presente que acusarle recibo de su apreciable del 7 de los corrientes, y

darle las más expresivas gracias por su ofrecimiento, que espero no olvidará usted. Es tal el deseo que tengo de ver los libros de R. Martí y del Beato Lull, que se me va a hacer un siglo el breve y obligado tiempo de dos meses que tiene usted que tardar en volver a su tierra.

Ahora estoy estudiando un fragmento de un libro árabe de Algazel que he encontrado acá, en Zaragoza, y que presumo es único en Europa y quizá fuera [1].

Suyo afmo. s. s. y discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín Palacios*, presbítero.

7.

[*Notas de don Marcelino, sin carta de remisión*] [2].

Pugio Fidei Raymundi Martini, etc. (La portada está copiada de una nota de mis *Heterodoxos*, t. 1º) [3].

P. 154. *Pars prima, caput primum.* «De diversitate errantium a via veritatis et fidei».

Empieza a citar a Algazalí desde las primeras líneas: «*ut ait Algazel in libro qui dicitur Almonkid min Addalel*»... [4].

«Porro Naturales (*ut ait Algazel in libro*» qui eripit a errore)... [5]. *Philosophi denique sunt* qui (ut ait Algazel in libro *qui eripit ab errore)*»...

[1] No sabemos a qué obra de Algazel se refiere. No parece que es ninguno de los opúsculos que analizó y tradujo en el vol. IV de su obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid 1941, bajo el título *Crestomatía algazeliana.*

[2] Aunque falta la carta de remisión, Menéndez y Pelayo escribiría estas notas en las navidades de 1896, y le enviaría a don Miguel en los últimos días de enero de 1897, a juzgar por la entusiasmada carta que a continuación publicamos, fechada en Zaragoza, 2 de febrero de 1897.

[3] *Pugio Fidei Raymundi Martini, Ordinis Praedicatorum adversus Mauros et Judaeos*, nunc primum in lucem editum... París 1651. M. Menéndez y Pelayo *Historia de los Heterodoxos españoles*, primera ed., vol. I, p. 509.

[4] Véase la citada *Crestomatía algazeliana*, pp. 264-272.

[5] Es el mismo *Kitāb al-munqiḏ min al-ḍalāl (Libro que preserva del extravío)*, según la versión de don Miguel.

Philosophi denique sunt qui (ut ait Algazel in libro *Qui eripit ab errore...*).

Casi todo este primer capítulo en que se establece la distinción entre los pensadores *epicúreos*, *naturales* y *filósofos* se apoya en citas de Algazel.

Cap. secundum: «Quod Deus est».

57 nota «quod Algazel in libro quem vocat *lampadem luminum* [1], et Abenrois... dicunt impossibile esse motorem coeli stellas».

P. 166. Cap. III. *De secta Philosophorum*. Copia un larguísimo texto de Algazel (dos páginas en folio) «in libro qui dicitur *Almonkid min Addalel*».

P. 169. «Hucusque verba Algazelis. omnia a principio pene capituli, partim de libro *Praecipitii, vel ruinae Philosophorum* [2]; *partim de Epistola ipsius ad Amicum* [3]; et de libro *Almunkid min Addalel*» «Efficacius quippe, ut opinor, apud multos erit retundere Phlilosophos per Philosophos, quam per Sanctos.»

«Proximo autem Algazelis verbo consentaneum est B. Augustini consilium in fine secundi *de doctrina christiana...*»

P. 176. «*Caput Nonum. Solutio praedictorum rationum sumptarum, de parte creaturarum, quod mundus sit aeternus.*»

«Utrobique autem imaginatio potest aliquam mensuram rei existentis apponere, ratione cujus, sicut non est ponenda quantitas corporis infiniti... ita nec tempus aeternum. Et haec falsa imaginatio seduxit proculdubio Philosophos, ut dicit Algazel in libro *Praeeipitii vel ruinae Philosophorum.*»

«Cap. undecimum. Solutio rationis quae sumuntur ex parte factionis ad probandam mundi aeternitatem.»

P. 179. «Ut ait autem *Algazel* in *Probatorio: facere vim in verbis, ex quo sententia patet, mos est brevem habentium scientiam, et curtum intellectum.*

1 *Risāla miškāt al-anwār (Epístola de la lámpara de las luces)* en *Crestomatía algazeliana*, p. 242.

2 *Kitāb tahāfut al-falāsifa (La precipitación o incoherencia de los filósofos)* en *Crestomatía algazcliana*, p. 303.

3 Esta epístola es de Averroes. Véase el texto árabe y la traducción latina de Raimundo Martí como Apéndice al artículo de don Miguel, *El Averroísmo teológico de SantoTomds de Aquino*, en *Homenaje a Codera*, Zaragoza 1904, pp. 325 ss.

Cap. duodecimum. Rationes quibus aliqui probare conantur mundum non esse aeternum.»

«Quod autem de animabus dicitur, tantae est difficultatis sub illa maxime forma, sub qua contra Philosophos inducitur ab *Algazele* in libro *de ruina eorum*... Post multa vero quae causa brevitatis dimitto, ait *Algazel* in hunc modum cum philosophis dispurtans... (copia un largo pasaje). His atque aliis Algazel deturpat opinionem, et reddit, prout potest, absurdam.»

«Nihilominus *Aben-Rost* qui semper et ubique totis viribus pugnat pro Philosophis, non valens aliter effugere hanc rationem *Algazalis* de animabus, Platonem sequitur dicens...»

«Caput decimunquartum. Quod Aristoteles non reputavit rationes quas induxit ad probandam aeternitatem mundi, esse demonstrativas simpliciter.»

P. 185. «*Algazel* autem in libro *Ruinae Philosophorum* his verbis ait...»

«Caput vigesimum quartum. Qualiter Aben-Rost pertractet hanc quaestionem, videlicet utrum Deus cognoscat singularia.»

Aquí traduce R. Martí una larga carta de Averroes [1], en la cual se cita a Algazel.

P. 201. «Sed autem hoc notandum quod *Algazel* nixus est solvere istud dubium in libro suo quem *Ruinam* seu *Praecipitium* nominavit per quemdam insufficientem modum...»

Caput vigesimum sextum. Objectiones contra Resurrectionem mortuorum, et solutiones eorum.»

«His atque aliis tam Philosophi quam alii corporum impugnant resurrectionem. Quibus *Algazel* respondet multipliciter et eleganter ad singula in libro *de Ruina Philosophorum*...» (Copia un pasaje bastante largo.)

[1] La carta citada en la nota anterior.

8.

Zaragoza, 2 de febrero de 1897.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi respetable y querido maestro: No puede usted imaginarse la alegría que me produjo su última del 28 del pasado, al advertir la abundancia de notas que adjuntas me remitía. La verdad: desde el primer momento en que usted me habló del tal asunto, había yo creído siempre que la copia de Algazel por nuestros apologistas sería de escasa importancia y cantidad; mas, al ver la multitud de páginas que representan las citas que usted me remite, me he quedado viendo visiones.

Y ésta ha sido la causa de no contestarle antes, acusando recibo: he copiado las citas y las he enviado ahí para que del ejemplar del *Pugio* de la B. N. las copien en extenso.

Esto me ha hecho cambiar por completo de plan para la publicación de mi trabajo. Dolíame yo muchas veces de haber puesto tanta labor en un filósofo que como Algazel es extranjero y de poco interés por tanto para nuestra España. Mas ahora el cuadro se amplía, y creo que si sé exponer la copiosa materia que usted me proporciona, resultará seguramente algo más útil para la historia del pensamiento español, y por lo tanto más agradable. Mi idea es, pues, estudiar el influjo que en la apologética cristiana ejerció Algazel, para lo cual, además de Ramón Martí, pienso mirar el Doctor Angélico en sus opúsculos antiaverroístas y en sus demás obras, algunos antiaverroístas españoles, si los hay, y hasta algunas obras semejantes en su espíritu al *Pugio*, de las que creo no faltarán entre nosotros; para esto último necesito la dirección imprescindible de usted, que con su superior criterio y erudición podrá dirigir mis pesquisas y hacerlas fructuosas. Del pecado de atrevimiento en estas peticiones me excusan los amables ofrecimientos y favores que usted me tiene hechos.

Lo del Beato Lulio me ha desconsolado un poquillo: 1°, porque no sé si en Zaragoza encontraré sus obras completas, o al menos aquellas en que combate a los averroístas y que creo serán las mejores para el caso; 2°, porque mi ilustración filosófica es muy reducida y mi

criterio poco formado para descubrir esas ocultas copias de idea o pensamiento general en las obras del Doctor Iluminado.

De todos modos, este próximo verano pondré manos a la obra, para marchar a esa o a Barcelona, caso de no dar aquí con los libros necesarios.

Pasado mañana 4, dará lectura mi querido maestro Ribera de su último trabajo, cuya originalidad e importancia no tardará mucho en poder apreciar usted, pues lo publicará en seguida. Se titula *Orígenes arábigos del Justiciazgo aragonés* [1].

Y para concluir, doy a usted las más expresivas gracias por su amabilidad y favor, al que nunca estará bastante reconocido, su afmo. discípulo y capellán, *Miguel Asín*.

9.

Zaragoza, 21 de marzo de 1901.

Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi querido y respetable maestro: Leía yo, hace unos días, su hermoso estudio sobre «Francisco de Vitoria» [2], y coincidió por entonces la venta de los libros de una biblioteca particular. Por mera casualidad, sin proponerme adquirir ninguno (pues no tengo aptitudes ni medios de bibliófilo), pude ver cuatro de aquéllos en manos de un perito que había de tasarlos en un establecimiento público. A uno de ellos (manuscrito por cierto) lo estimó a propósito sólo para usos excusados.

Yo, que como curioso presenciaba la escena, púseme a hojearlo; y cuál no sería mi sorpresa al leer en el colofón:

«His et toti priori portioni primae partis Sti. Thomae totam materiam primi libri sententiarum complectenti, finem imposuit R. pater Franciscus Vitoria (Sic) Salmanticae 12 Kls. Julii. De anno Domini

[1] *Orígenes del Justicia de Aragón*, Zaragoza, Canoso, 1897. Véase M. Asín, Introducción a *Disertaciones y opúsculos*, de J. Ribera. Madrid 1928, I, XLII ss.

[2] *Algunas consideraciones sobre Francisco de Vitoria y los orígenes del Derecho de gentes*, en el volumen *Ensayos de crítica filosófica*, Madrid 1892, de la «Colección de escritores castellanos».

1540.» Aunque Vitoria no sea tan celebrado como teólogo, creo que algún interés pueden ofrecer sus comentarios de la *Summa*, para no merecer el juicio despectivo de aquel *inteligente*. Me callé no obstante, y decidí escribirle a usted comunicándole el hallazgo.

No puedo yo además precisar su interés para los bibliófilos, porque no sé si se conservan ahí en la B. N. o en otras de España otros manuscritos de la misma obra. Sólo he podido ver en Nicolás Antonio que «Manuscripta remanserunt: In universam Summam Theologiae Sti. Thomae Commentaria et in IV Sententiarum. Certe (añade) hic Romae, ubi haec scribimus, Altempsiana Bibliotheca habetea, quae, in primam partem, atque item in secundam secundae elucubravit» (t. I, p. 380).

El objeto de esta epístola es, pues, ante todo, preguntarle si efectivamente vale la pena o no de adquirir el manuscrito en cuestión, por ser raro; y en segundo lugar, ofrecerlo a usted o a la B. N., caso afirmativo, pues tengo para mí que no me ha de ser difícil procurármelo.

Para que pueda usted contestarme con más seguridad, he de advertirle que el manuscrito encuadernado en piel de la época, está en 4°, es de papel hilo fuerte; muy bien conservado, salvo que está acéfalo, le falta, a lo que presumo, sólo el f° 1°, pues comienza con el prólogo: «propositum explicare meum. Et quidem volui admonere duo: primum quod jam quarto aggredior cursum theologiae..., etc.»

He leído todo este prólogo que contiene curiosísimas noticias autobiográficas, y sobre el método de explicación propio de Vitoria.

La letra, en tinta muy negra, está muy clara, y el texto es correcto, aunque las abreviaturas son (al comienzo y para los no habituados) algo arduas de descifrar. Está sin paginar, y, aunque no he podido contar los folios, creo no pasarán de 400.

Haga usted, pues, el obsequio de decirme qué podría dar por él, caso de que interese a usted adquirirlo para usted o para la B. N. Repito que estoy casi seguro de conseguirlo. Y nada más de esto.

Continúo la impresión del primer volumen de *Algazel*. El asunto se ha extendido y complicado en tal forma, que me dará trabajo para cuatro volúmenes de a 700 pp. En este 1° irá su pensamiento filosófico, teológico-dogmático, moral y ascético. La Mística, sus orígenes cris-

tianos, su escepticismo, etc., formará el vol. II. El III y IV para su influjo en España, así árabe como cristiana.

Cuando terminen de imprimir los pliegos que restan del primer volumen, los remitiré a usted y le reiteraré mi ruego de que me ponga cuatro líneas de prólogo.

Entre tanto, disponga como guste de su affmo. discípulo y s. s., q. b. s. m., *Miguel Asín.*

S/c. Manifestación, 51, 2º.

P. S. Mi maestro, don J. Ribera, me encarga le haga presente sus afectuosos recuerdos.

10.

Madrid, 27 de marzo de 1901.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Me parece importante hallazgo el del manuscrito de Francisco de Vitoria, puesto que la parte que comprende de la *Summa* de Santo Tomás es acaso la que más interesa al historiador de la filosofía.

La Biblioteca Nacional está ahora en gran penuria, y nada puede adquirir en esta primera mitad de año. Pero yo, por mi parte, ofrezco, si el vendedor quiere cederla, la cantidad de 50 pesetas, exigua ciertamente para el valor que debe tener la obra, pero no desproporcionada al bajo precio en que se cotizan a la hora presente los libros latinos, sobre todo siendo de Teología y Filosofía.

Si usted puede recabar el libro en este precio, yo tendré mucho gusto en incorporarle a mi colección de obras de este género, y satisfaré a usted inmediatamente el importe, remitiéndolo en la forma que a usted parezca más cómoda.

Mis afectos al señor Ribera, y sabe usted cuánto le estima su afmo. amigo, q. b. s. m., *M. Menéndez y Pelayo.*

Deseo ver acabado pronto el tomo primero de *Algazel*, y despacharé cuanto antes el prometido prólogo.

11.

Zaragoza, 28 de marzo de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: He conseguido hoy mismo el manuscrito por 40 pesetas. Tengo una gran satisfacción en haber podido servir a usted. Don Francisco Codera nos anuncia que vendrá por aquí la próxima Semana Santa. Si a usted le parece bien, él personalmente le llevará a usted el manuscrito. Pero, si usted desea tenerlo antes, escríbame y se lo remitiré certificado. En cuanto a la cantidad, puede usted entregarla a don Francisco cuando le venga bien, pues con él tenemos cuenta [1]. Con don Francisco le remitiré también los pliegos tirados para que vaya usted leyendo lo que falta del tomo primero de *Algazel*. Mande incondicionalmente a su afmo. discípulo, *Miguel Asín*.

12.

Zaragoza, 28 de abril de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Aunque hace dos años le entregué a usted, en Santander, los primeros pliegos de mi *Algazel*, pienso que no los tendrá usted ahí a mano, y por eso le remito certificado un ejemplar de toda la obra, excepto los apéndices que aún están por imprimir. Mi objeto es que, mientras estos apéndices se tiren, vaya usted leyendo el libro y podamos así ganar algo de tiempo, de modo que coincida el término de la impresión con el envío de su prólogo, que con tanta amabilidad usted me ofreció. Y por lo que a usted pudiera interesar para su labor, le advertiré que esos apéndices serán tres, y contendrán lo siguiente:

[1] Figura descrito este manuscrito con el nº 18 en la p. 30 del *Catálogo de los Manuscritos de la Biblioteca de Menéndez y Pelayo*, por Miguel Artigas. Santander 1930, publicado en varios números del *Boletín de la Sociedad Menéndez y Pelayo*.

1° Versión casi íntegra de los dos opúsculos esotéricos de Algazel, titulados *Almadnūn* (son filosófico-teológicos; el 2° es una psicología sintética).

2° Versión de algunos fragmentos del *Teháfot*, a saber: 1°, cuestión de los atributos divinos; 2°, cuestión de la causalidad (la que Munk en sus *Mélanges* comenzó a traducir) y de los milagros; 3°, cuestión de la espiritualidad del alma. Todas ellas íntegras, si puedo resolver algunos puntos difíciles de la última. Es muy notable esa última cuestión; en ella Algazel critica las pruebas peripatéticas de la espiritualidad del alma, como Escoto. Yo no sé si éste conoció el *Teháfot;* pero es muy significativo que ambos sean los primeros que lo hicieron.

3° Versión del prólogo de la última obra mística de Algazel, titulada *Camino seguro de los devotos*, que se distingue de todas por la exaltación mística y por su facundia extraordinaria [1].

Y ahora voy a indicarle un deseo que estimaré mucho lo tenga en cuenta al escribir el prólogo. Como verá usted, mi obra no da a entender al lector su plan completo ni su finalidad última para la historia de la filosofía española. Aunque esto último lo tocará usted en el prólogo, según ya me dijo, quisiera yo que también indicara usted lo primero; es decir, insinuar someramente el cuadro completo de mis estudios sobre Algazel en éste y los siguientes volúmenes. Y para ello, voy a trazarlo en pocas líneas, aunque no puedo asegurar que los títulos de los capítulos serán tales cuales ahora los transcribo:

Volumen II. — La mística de Algazel. — 1° La penitencia. — 2° La paciencia en las adversidades y la gratitud a los beneficios divinos. — 3° El temor y la esperanza en Dios. — 4° La pobreza voluntaria y la renuncia del mundo por servir a Dios. — 5° La abnegación o abandono de la voluntad propia en Dios. — 6° El amor de Dios, el deseo de poseerle, la familiaridad en su trato. — 7° La pureza de intención y la voluntad sincera en servir a Dios. — 8° El examen de conciencia. — 9° La meditación. — 10. El éxtasis: su esencia; sus especies; su origen. — 11. La intuición en el éxtasis: su posibilidad y esencia, distinción entre la ciencia infusa y la adquirida;

[1] Cf. *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética*, por Miguel Asín Palacios, Zaragoza 1901, pp. 609 ss.

objeto de la intuición. — 12. El escepticismo místico de Algazel. — 13. Orígenes de la mística de Algazel: Algazel y los sufíes; fuentes neoplatónicas; indias y hebreas; origen principal; la mística cristiana de los ascetas y monjes del Egipto y la Persia. — 14. Epílogo: Algazel polígrafo, jurista, filósofo, teólogo, moralista, místico; su influencia en Oriente; bibliografía de Algazel.

Volumen III: — Algazel y su influencia en la España Musulmana. — 1° Introducción de sus obras. — 2° Quema de los libros de Algazel: su causa, el odio de los faquíes por lo mal parados que salen en el *Ihía*. — 3° Algazel y Avempace. — 4° Algazel y Abentofáil. — 5° Algazel y Averroes. — 6° Algazel y los sufíes españoles, especialmente Mohidín. — 7° Algazel y el Mancebo de Arévalo. — Apéndice: Algazel y la filosofía hebraica-española: Maimónides; el *Teháfot.*

Volumen IV. — Algazel y su influencia en la España Cristiana. — 1° Algazel en la escuela de los traductores toledanos. — 2° Algazel y Raimundo Martí.—3° Fuentes arábigas del *Pugio Fidei.*— 4° Análisis de este libro y su cotejo con el *Almonquid* y el *Tehâfot.* —*Apéndice.* Algazel en la Escolástica no española: El *Pugio Fidei* y la *Summa contra gentes.* — Conclusión: Importa a la filosofía cristiana imitar el amplio criterio ecléctico de los escolásticos del siglo XIII [1].

Ese es mi proyecto. No sé cuándo conseguiré darle término [2]. Dos cátedras diarias, bregando con chicos, quitan tiempo y reposo y humor para todo.

Ahora estoy además metido (por compromiso, más que por gusto) en un trabajo para el concurso del marqués de Aledo sobre los filósofos arábigos de Murcia, que me entretendrá un año [3]. Pero de lo que más ganas tengo es de poder traducir y publicar anotado el

1 Menéndez y Pelayo lo consignó en su prólogo al libro citado en la nota anterior, pp. XXV ss.

2 Por entonces no se publicó otro volumen que el 1°. Los estudios sobre Algazel los terminó don Miguel en su citada obra *La espiritualidad de Algazel y su sentido cristiano*, Madrid 1934-41, 4 vols. Publicó también, antes, *El justo medio en la creencia. Compendio de Teología dogmática de Algazel*, Madrid 1929; aparte de varios artículos sueltos, que pueden verse en la Bibliografía de AL-ANDALUS, 1944, fasc. 2.

3 No concurrió a este certamen. Fruto de este trabajo fueron *El místico murciano Abenarabi* (monografías y documentos), cuatro artículos, en el *Boletín de la Real Academia de la Historia*, 1925-26, vols. LXXXVII-LXXXVIII.

opúsculo tan interesante como poco conocido de Averroes sobre la Armonía entre la filosofía y la revelación que editó Müller en árabe [1].

En fin, no le quiero fatigar más con mi charla. Entre tanto que usted escribe el prólogo, ya le iré remitiendo los pliegos que se vayan tirando de los apéndices, que llenarán probablemente 200 páginas más.

Mi maestro, don Julián Ribera, me encarga para usted su más afectuoso saludo.

Disponga sin condición de su afmo. s. s. y devoto discípulo, q. b. s. m., *Miguel Asín.*

13.

Madrid, 11 de mayo de 1901.

Sr. D. Miguel Asín Palacios.

Mi querido amigo: Recibí el tomo primero del *Algazel,* y aunque ya conocía en gran parte su interesante contenido por los pliegos que usted me dió en Santander, estoy renovando con más espacio y con mucho gusto su lectura, y haré el prólogo cuanto antes, utilizando las indicaciones que usted me hace en su carta respecto del plan de los volúmenes siguientes de su obra, que, a mi entender, es de lo más importante que hasta ahora se ha escrito en materia de filosofía árabe.

De usted muy afecto amigo y s. s., q. b. s. m., *M. Menéndez y Pelayo.*

Mis afectos al señor Ribera.

14.

Zaragoza, 24 de junio de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Por este correo recibirá usted los pliegos 52, 53 y 54 ya tirados, más el pliego 55 en últimas pruebas y el

[1] Este libro, *Faṣl al-maqāl, Tratado decisivo sobre la concordia de la Religión y la Filosofía,* no lo llegó a publicar don Miguel. Puede leerse en la segunda edición del texto árabe y en la traducción francesa de L. Gauthier, Argel 1942.

apéndice III en primeras. Hago esto con el objeto de avisarle que no puede acabarse la impresión, ya comenzada, del índice, sin tener su prólogo. Así es que yo le agradecería en el alma se tomase el trabajo de acabarlo y remitirlo antes de que salga usted para Santander, a fin de no tener en suspenso mucho tiempo más la edición. Dispense esta libertad que me tomo, fiado en la amabilidad con que me trata, y disponga como siempre de su discípulo, *Miguel Asín*.

15.

Santander, 24 de julio de 1901.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Por el correo de ayer envié a usted certificado el prometido prólogo del *Algazel* [1]; usted me perdonará que no se le haya enviado antes, pero en Madrid me fué imposible escribirle por ocupaciones de última hora. Nada vale, y por lo mismo deploro más la tardanza.

Cuando usted quiera puede mandarme las pruebas. Suyo buen amigo, *M. Menéndez y Pelayo*.

Mis recuerdos al señor Ribera, si todavía está en Zaragoza.

16.

Zaragoza, 25 de julio de 1901.

Mi querido maestro: Gracias de todo corazón le doy por el trabajo que se ha tomado para acelerar el prólogo del *Algazel*. Y después de las gracias tengo que declararle (y no es cumplimiento de falsa modestia) que casi me asustan los elogios que me tributa y la importancia que otorga a mi trabajo.

Estoy tan acostumbrado a oír que todas estas cosas son chifladuras sin utilidad alguna, que el contraste me deja confundido. ¡Y gracias

[1] El Prólogo ocupa las pp. VII-XXXIX del citado libro de don Miguel, *Algazel. Dogmática, Moral, Ascética*, Zaragoza 1901.

a que la universal autoridad del nombre de usted es capaz de deshacer todos los prejuicios! Si no, cae usted también bajo el terrible anatema de la chifladura.

Mañana lo daré a imprimir y lo enviaré a usted en pruebas para que las corrija. Después, ya hará usted el obsequio de indicarme el número de ejemplares que necesita para usted y sus amigos, y el punto a donde usted desea que se los envíe.

En el número próximo de la *Revista de Aragón*, reanudo el trabajo sobre Avempace, interrumpido el pasado noviembre. Lo que siento es, que no podré quizá acabarlo este verano, como era mi deseo [1]. Pensaba haberlo hecho en estos días de julio; pero las algaradas anticlericales me tienen bloqueado en casa y no puedo ir a casa de Ribera que es donde yo tengo los materiales de estudio.

Ribera está en Córdob a; ha ido a conferenciar con un *yanquee* profesor de una universidad de California, el cual ha vertido al inglés su *Enseñanza entre los musulmanes de España*, para formar parte de una colección de estudios sobre la Educación en las varias civilizaciones [2].

Y ahora voy a hacerle una consulta. Mi amigo Alberto Gómez, aquel sacerdote que me acompañó en la visita que hicimos a usted en Santander, dos años ha, inició en la *Revista de Aragón* este año, bajo el pseudónimo del Dr. Grafilinks, un trabajo histórico sobre *La filosofía en el siglo XIX*. Es un *mercierista* entusiasta, que trabaja con fe y muy buen juicio por sacar a nuestra escolástica de sus rancias rutinas. Pues bien; desea, para el año próximo, escribir en la misma *Revista* una como historia de la Filosofía en España durante el siglo XIX [3], y desearía que usted le indicara por mi conducto las fuentes que podrá utilizar para hacer ese estudio, ya que por su posición de usted y por sus relaciones literarias, estará al tanto de lo que haya publicado

[1] *El filósofo zaragozano Avempace*. Se publicó en varios números de la *Revista de Aragón*, Zaragoza 1909-1910, vols. I y II. Cf. AL-ANDALUS, 1944, IX, 293.

[2] El discurso de Ribera es de 1893. De este propósito de traducción al inglés no habla Asín en la Introducción a *Disertaciones y opúsculos*, y es noticia nueva.

[3] Los once artículos de Gómez Izquierdo, con el título *La filosofía en el siglo XIX*, se publicaron en el vol. II de la *Revista de Aragón*, en 1901.

sobre la materia. Perdone nuestro atrevimiento. Si esto hubiera de distraerle de sus trabajos, haga usted caso omiso de la petición. Pero no, porque sólo desea una indicación de lo que usted recuerde de primera intención y sin hacer esfuerzo alguno.

Y nada más. Que oxigene usted bien los pulmones por ese hermoso Sardinero. Nosotros saldremos a mitad de agosto para el Pirineo navarro y aragonés.

Reciba el afectuoso y cordial saludo de su discípulo, que b. s. m., *Miguel Asín.*

17.

Zaragoza, 31 de julio de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: En el correo de hoy envío a usted las pruebas del prólogo del *Algazel.* No va todo, porque la imprenta no tiene bastante tipo. Aunque me ausento pasado mañana de Zaragoza, es sólo por dos días, y ya dejo encargo de que, si vienen sus pruebas de usted, las corrijan y tiren. Este pequeño viaje es al monasterio de Sigena (del siglo XI), en compañía de Ribera y don Antonio Vives.

Cuídese y disponga de su discípulo, *M. Asín.*

18.

Zaragoza, 5 de agosto de 1901.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Según el deseo que usted manifiesta, hoy le remito las pruebas segundas ajustadas... Se ha compuesto todo, aunque en tipo diferente el final y con algunas *oes* vueltas, a fin de que pueda usted verlo y corregirlo de una sola vez. ¿Sería usted tan amable que las corrigiese y enviara a vuelta de correo? La premura obedece a que deseamos salir dentro de cinco o seis días al Pirineo, y nos gustaría dejar el libro terminado. Prescinda usted, al corregir, de las *oes.* Nosotros aquí lo volveremos a ver antes de tirar.

Afectuosos recuerdos de don Julián. Su afmo. discípulo, *M. Asín.*

19.

Santander, 7 de agosto de 1901.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Suplico a usted que se fije en las pruebas que devuelvo por el correo de hoy, pues, sin duda por no haber corregido yo con bastante claridad las primeras, no han entendido en la imprenta, y, al hacer el ajuste, han armado un galimatías, dejando algunas frases sin sentido.

Llamo a usted la atención sobre los pasajes siguientes:

P. XII. Debe decir: «la lógica misma, en que sobresalió tanto, era, a sus ojos, más que el instrumento del raciocinio..., etc.»

Estos malhadados *ojos* se han corrido al párrafo siguiente.

P. XXVII. Hablando del *Tehâfot* de Averroes, debe decir: «en que el filósofo de Córdoba se propuso hacer la apología del pensamiento libre y de la interpretación racionalista del dogma; sentido que antes de Averroes tuvo un pensador más original que el..., etc.»

El *tuvo* y el *sentido* han venido a incrustarse en el párrafo siguiente, estropeándole del todo. Debe leerse:

«de misticismo y de sufismo, que combinados con el sincretismo alejandrino, dan, por ejemplo, tan extraño carácter, etc.»

No sé si estarán claras las enmiendas de la última galerada. Lo que he querido escribir es esto:

«Todo lo que el Islam engendró de su propia sustancia, concordándolo bien o mal con sus dogmas religiosos y con las reliquias del saber de los pueblos vencidos, etc.» [1].

Perdone usted esta molestia, y mande a su afmo. y buen amigo, q. s. m. b., *M. Menéndez y Pelayo.*

Recuerdos a don Julián Ribera.

[1] Todas estas correcciones se hicieron y aparece bien en el texto impreso del prólogo.

20.

Zaragoza, 10 de agosto de 1901.

Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Muchas gracias por la rapidez con que ha despachado usted las pruebas; así podremos hoy corregir y dejar todo listo para que tiren mientras nosotros marchamos al Pirineo. Perdone el galimatías que metieron: medianos cajistas, pocos tipos, regente viejo... No se les puede meter prisa, sin que lo estropeen. Para el 20 del corriente estará ya en ésta de regreso don Julián, que acabará la impresión y remitirá a usted los volúmenes que usted desea. Entretanto, disponga de su afmo. discípulo, q. b. s. m., *M. Asín.*

21.

Madrid, 7 de septiembre de 1905.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, Santander.

Mi querido maestro: De regreso de mi viaje por Asturias, me encuentro con la triste nueva de la muerte de su señora madre (q. s. g. h.) y me apresuro a unirme de corazón a la pena que usted y don Enrique sienten en estos momentos y a las oraciones en sufragio de su alma. En el Santo Sacrificio haré por esta intención un *memento* especialísimo durante todo este mes, y pediré a Dios conceda a ustedes la resignación precisa para soportar este terrible golpe.

Siempre suyo afmo. discípulo y devoto amigo, *Miguel Asín.*

22.

Madrid, 25 de enero de 1906.

Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo.

Mi querido maestro: Alberto sube de nuevo estos días la áspera cuesta del calvario de sus oposiciones a *Lógica fundamental de Granada.* La otra vez recordará usted que Fernández y González le votó,

gracias a una recomendación de Canalejas que usted nos procuró. Y como de la consecuencia del ex rector en su conducta hay tan pocas garantías, dado su carácter, hemos pensado que sería decisiva una nueva recomendación del propio Canalejas, ahora que éste es más personalidad política.

De los restantes jueces conoce usted seguramente y trata al presidente señor Sanz Escartín, como senador y secretario de la Academia de Ciencias Morales y Políticas. Una simple indicación de usted acerca de los trabajos y vocación probada de Alberto para la filosofía, habría de hacer enorme efecto en un hombre como Sanz Escartín, a quien tenemos por serio y competente, pero que es imposible pueda apreciar en unas oposiciones cuanto puede dar de sí un opositor, fuera de ese medio artificioso y convencional de los ejercicios.

Finalmente (y sólo en el caso de que usted lo conociese), sería también útil una recomendación para don José Daurella y Rull, catedrático de Lógica de Barcelona, y que vive: Hotel de Oriente, Madrid [1].

Perdone usted, querido maestro, mis molestas peticiones, pero bien sabe usted que este asunto de Alberto es mi obsesión desde que veo cómo le cierran todas las puertas a un hombre cuyo entusiasmo científico merecería mejor suerte en cualquier parte que no fuera esta tierra de rutinarios.

Supongo que pronto estará usted por aquí de regreso, aunque el tiempo sigue crudísimo este año; hoy escribo con 7 bajo cero a las ocho y media de la mañana.

Cuídese; dé nuestros cariñosos recuerdos a don Enrique, y disponga como siempre de su afmo. y devoto discípulo, *Miguel Asín*.

23.

Madrid, 14 de diciembre de 1908.

Excmo. Sr. D. M. Menéndez y Pelayo.

Mi respetado amigo y querido maestro: Me he comprometido a redactar para el *Anuario del Institut d'Estudis catalans* un estudio sobre las *Fuentes arábigas del Pugio Fidei* de R. Martí.

[1] Gómez Izquierdo fué catedrático en este año 1906.

Sabe usted muy bien que para ello me es imprescindible tener en mi casa, al lado de mis libros árabes, la obra. Por eso, y sabiendo que en la Biblioteca Nacional había dos ejemplares y que por esa causa, hace tiempo, se le permitió a don Francisco Codera el sacar uno, en tiempo del antecesor de usted, he creído que también a mí me lo concederían. Hoy he estado en la Biblioteca Nacional con este fin, pero se me ha dicho que el Reglamento prohibe tal permiso cuando — como en este caso — los dos ejemplares pertenecen a ediciones distintas. ¿No podía usted interpretar con un poco de laxitud esa disposición en favor mío y de nuestro común amigo Fr. Ramón? De otro modo no veo salida para el atolladero en que estoy metido, sino el volver sobre mi palabra y decir al señor Rubió y Lluch que no puedo redactar el trabajo.

Sé por el señor Hinojosa que hoy sale usted para su tierra. Que el viaje sea feliz y que el reuma no le moleste desea su afmo. s. y devoto discípulo, *Miguel Asín.*

24.

Santander, 17 de diciembre de 1908.

Sr. D. Miguel Asín.

Mi querido amigo: Poco antes de salir de Madrid recibí su carta y hoy escribo a Hinojosa diciéndole que por esta sola vez y atendiendo a la excepcional importancia del trabajo que usted prepara, se puede mitigar la absoluta (y en mi concepto bien fundada) prohibición de nuestro Reglamento sobre el préstamo de ediciones de que no exista más que un ejemplar en la casa.

¿Ha preguntado usted si el *Pugio Fidei* está en la Biblioteca de San Isidro o en la de la Universidad? Si está, puede usted pedirle en su calidad de catedrático, ahorrándose la fianza y demás formalidades a que nos obliga nuestro actual Reglamento, muy diverso del que regía en tiempo de Tamayo.

Desea a usted muy felices Pascuas su siempre amigo que mucho le estima, *M. Menéndez y Pelayo.*

25.

20 diciembre 1908.

Mi respetado y querido maestro: Gracias cordialísimas por el favor que me ha traído su carta del 17. No podía yo esperar menos de usted, que tanto se interesa por mis pobres trabajos. Merced a la indicación de usted, he dado con un *Pugio* en San Isidro, y de allí lo sacaré el lunes, conforme usted me aconseja [1].

Recuerdos cariñosos a don Enrique, y disponga siempre de su agradecido discípulo, *M. Asín.*

26.

Madrid 24 de septiembre de 1911.

Excmo. Sr. D. Marcelino Menéndez y Pelayo, Santander.

Mi inolvidable y respetado maestro: Por encargo de mi amigo Mr. Duncan B. Macdonald, profesor de árabe en el Instituto teológico de Hartford (Connecticut), me permito incluirle el adjunto recorte de *The Nation*, en que dicho señor da una ligera nota de su *Historia de la Novela* (que él me dice hubiera deseado fuese más extensa de lo que los límites de aquella revista permiten). En su reciente libro *Aspects of Islam* utiliza también su *Historia* para Turmeda y Lulio.

Perdone le haya distraído en sus estudios, y mande incondicionalmente a su devoto discípulo, *Miguel Asín.*

[1] No llegó a publicar este artículo don Miguel.

CRÓNICA ARQUEOLÓGICA DE LA ESPAÑA MUSULMANA

XXI

SUMARIO: *Ajimeces,* por L. T. B. — *De algunas tradiciones hispanomusulmanas en la arquitectura popular española,* por L. T. B. — *Plazas, zocos y tiendas de las ciudades hispanomusulmanas,* por Leopoldo Torres Balbás.

AJIMECES

Zoraya no escuchaba tiempo hacía
de la alméh la lectura: a los cristales
del calado ajimez pegado el rostro,
penetrar del crepúsculo anhelaba
la oscuridad creciente: pero en vano.

(Zorrilla, *Granada,* ed. París 1852, t. II, pp. 130-131.)

LA palabra «ajimez» despierta en nosotros rancios ecos románticos. Nuestros abuelos complacíanse en imaginar a bellísimas Fátimas, Zoraidas y Aixas, de negros ojos, labios bermejos y dientes marfileños, en el cuadro de un ajimez de arcos festoneados, sostenidos por una fina columna de mármol blanco. Así aparecen representadas en las páginas casi centenarias del *Semanario Pintoresco,* del *Museo de las Familias* y de las ediciones de Gaspar y Roig. La joven islámica está unas veces sentada indolentemente en el alféizar de la ventana, como

sumergida en melancólicos y vagos ensueños; otras, se apoya en la esbelta columna y registra con ansiedad el horizonte, tratando de avizorar al valiente Abencerraje que la corteja, o al caballero cristiano que la llevará a la grupa de su corcel, en loca carrera, hasta los dominios castellanos. La columnilla central parece preparada para colgar blancos alquiceles y almaizares y una escala. Por ella podrá subir el amante a estrechar entre sus brazos a la bella mora, casi siempre cautiva, o descender ésta para reunirse con su enamorado.

Se ha dicho que la historia de las postrimerías del reino granadino tiene un romántico perfume de leyenda, y que los relatos legendarios que a ellas aluden son, a veces, verdaderas adivinaciones de hechos reales. No ha llegado a nosotros referencia alguna contemporánea de esas escenas eróticas en las que las figuras se recortaban sobre los arcos de un ajimez, tan gratas a los escritores de mediados del siglo XIX. Pero, a falta de la escena histórica sentimental, podemos evocar la más dramática del joven Boabdil echando un «cordelito sotil» por una ventana, probablemente de la Torre de las Damas de la Alhambra, al que sus partidarios, situados al pie del adarve, «ataron una soga de lana bien gruesa, la qual él ató a un mármol», es decir, a la columna central de un ajimez, soga por la que se descolgaron el príncipe y su hermano para ir a refugiarse en Guadix, huyendo de su padre [1].

Prescindiendo de esas sombras humanas que el romanticismo acumuló en el cuadro arquitectónico de las ventanas gemelas, veamos lo que era un ajimez en la España islámica. Al final de estas líneas, a las sugestiones románticas que la palabra evoca

[1] *Las cosas que pasaron entre los Reyes de Granada*, por Hernando de Baeza, apud *Relación de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granadà, Bibliófilos Españoles*, (Madrid 1868), p. 20. Menos fe, por más tardío, merece el relato de Mármol: cuenta que Aixa, temiendo que el rey Abū-l-Ḥasan mandase matar a su hijo Boabdil, lo descolgó secretamente una noche, con una soga hecha de los almaizares y tocas de sus mujeres, por una ventana de la torre de Comares; abajo le esperaban los Abencerrajes para llevarlo a Guadix. (Luis del Mármol Carvajal, *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del Reyno de Granada* [Málaga 1600], f° 14.)

podrá añadirse una nueva de ocultación y misterio. Del auténtico ajimez desaparecerá la visión de la doncella musulmana, envuelta en blancas y holgadas vestiduras, para dejarnos tan sólo sospechar, más que ver, tras espesas celosías, la presencia de una figura femenina enclaustrada. La imaginación puede concebirla joven y de peregrina belleza, dulce y apasionada a la par. Las sombras de Fátimas, Zoraidas y Aixas seguirán poblando como antaño, aún más deseables por más ocultas y guardadas, los verdaderos ajimeces, de mayor encanto romántico que los así llamados hasta ahora, por pertenecer al vasto mundo de las cosas definitivamente desaparecidas.

La palabra española «ajimez», según el *Diccionario* de la Real Academia Española y Dozy, deriva de la árabe *al-šimāsa*, «la ventana» [1], y ésta, a su vez, de la también árabe *al-šams*, «el sol» [2]. Un ajimez, según el citado *Diccionario* y el *Histórico* de la misma docta Corporación, es «una ventana arqueada, dividida en el centro por una columna» y, con significación anticuada, «un salidizo» [3].

El llamado *Diccionario de Autoridades*, editado en 1726, ya admite la primera errada acepción: «Ventana hecha en arco, con una colúna de mármol, piedra o madera enmedio, que la sustenta y afianza, y unos dos o tres palos atravesados, que sirven de antepecho, para poderse assomar. Es voz árabe, que se conserva en Córdoba, y otras partes de Andalucía» [4]. La autoridad de la Real Academia hizo que se difun-

1 Real Academia Española, *Diccionario de la lengua española*, décimaquinta edición (Madrid 1925); *Supplément aux dictionnaires arabes*, por R. Dozy, segunda edición (Leiden-París 1927); *Glossaire des mots espagnols et portugais dérivés de l'arabe*, por R. Dozy y W. H. Engelmann, segunda edición (Leiden 1869).

2 Pedro de Alcalá da la palabra *xemicĭa (šamsiyya)* para significado de «uentana de yeso como rexada» y de «uentana uedriera» *(Petri Hispani, De lingua arabica libri duo*, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883]). La idea de sol va, pues, unida a todos estos significados.

3 Academia Española, *Diccionario histórico de la lengua española*, t. I, A (Madrid 1933).

4 *Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido*

diese este significado de ajimez hasta en las ciudades andaluzas, en las que siglo y medio antes se conocía perfectamente lo que era. Así la vemos empleada por don Simón de Argote en sus *Nuevos paseos... por Granada y sus contornos*, editados en 1807, al describir el salón de Comares de la Alhambra: «En las tres [ventanas] de en medio, en lugar de ventana sencilla, hay un agimez, o ventana de dos arcos» [1]. La Alhambra será desde entonces el solar clásico de los ajimeces.

Unos años más tarde recoge y autoriza esa acepción Ceán Bermúdez. El ajimez consta, dice, «de una columnita en el medio, y de dos a los lados, para sostener dos arquitos con labores muy menudas» [2]. Trátase, pues, según los anteriores testimonios, de un arco gemelo de balcón o ventana, tema arquitectónico que se encuentra ya centenares de años antes del nacimiento de Jesucristo en la arquitectura doméstica, de barro, egipcia; difúndela bastante más tarde la bizantina, desde la que pasa a la árabe, adquiriendo extraordinaria expansión en las hispanomusulmana y mudéjar, sin que esté ausente de las medievales de Occidente.

Fué tal vez don Manuel Gómez Moreno el primero que en su *Guía de Granada* dijo que el nombre de ajimez aplicado a la ventana gemela era de notoria impropiedad, «pues en antiguos documentos consta que los aximeces eran balcones salientes, cerrados por celosías de madera, como los que se usan en nuestros conventos de monjas, y que permitían a las mujeres asomarse sin ser vistas desde el exterior» [3]. Más tarde, el hijo del artista y erudito granadino insistió en lo mismo, definiendo

de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proveruios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua. Compuesto por la Real Academia Española, t. I (Madrid 1726).

[1] *Nuevos paseos históricos, artísticos, Económicopolíticos, por Granada y sus contornos,* II (Granada, s. a.), p. 104. La explicación que hace Argote del sentido de la palabra *ajimez* es posible que indique no ser entonces de uso frecuente.

[2] «Discurso preliminar» en la obra *Noticias de los arquitectos y arquitectura de España*, por don Eugenio Llaguno y Amírola, t. I (Madrid 1829), p. XXIII.

[3] *Guía de Granada,* por don Manuel Gómez Moreno (Granada 1892), p. 35.

el ajimez como «saledizo ante una ventana, como balcón cerrado con celosías, para asomarse las mujeres sin ser vistas» [1]. Textos y documentos de fines del siglo XV y del XVI acreditan este significado y prueban la falsedad del relativamente moderno hoy vigente.

En el *Repartimiento* de Vélez-Málaga, ciudad conquistada por los Reyes Católicos en 1487, se cita «una casa de un aximez a la mano derecha» [2]. Muchos eran los ajimeces que había en las casas de Málaga a comienzos del siglo XVI, según una Real cédula de los Reyes Católicos, fechada en Granada a 12 de febrero de 1501, en la que señalan las calles de esa ciudad en donde debían estar los oficios: «Otro sy, en lo que toca al quinto capítulo en que se contiene que devíamos mandar que en las plaças e calles donde se Reparten los dichos ofiçios se quitasen los aximezes de las dichas calles e de las otras calles prinçipales de la dicha çibdad, mandamos que la Justiçia e Regimiento desa dicha çibdad de Málaga provea çerca dello lo que viere que más conviene al bien e pro común della» [3].

En esos años finales del siglo XV y en el XVI se siente la necesidad de reformar las lóbregas y angostísimas calles de las

1 *Iglesias mozárabes*, por M. Gómez-Moreno (Madrid 1919), pp. 13, n. 4, y 403.

2 *Repartimiento de Málaga y su Obispado, Vélez-Málaga*, por Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños*, por varios autores (Málaga 1932), p. 392.

3 *Documentos históricos de Málaga*, por Luis Morales y García-Goyena, t. II (Granada 1907), p. 97. Diez años antes, en 1491, con motivo de abrir en Málaga una nueva calle para poner en comunicación directa la plaza con la Puerta del Mar, pregonóse que su anchura sería de cuatro varas y tercia, y se prohibió poner aditamentos en las portadas que estrechasen la calle, y construir ajimeces volados (Archivo Municipal de Málaga, Libro primero de Cabildos, f°s 890-891). En mayo de 1492 se ordenaba pregonar en la misma ciudad que todos los ajimeces que formaran salientes en las calles fueran derribados en el término de un mes, bajo pena de hacerlo el Concejo a costa de los dueños de los inmuebles, «porque cumple así a la sanidad de las gentes que estén las calles exentas e salgan los malos vapores e corran los buenos ayres, e para la buena reformación de la cibdad» (*Ibidem*, f°s 157 *v* y 158, según cita de don Francisco Bejarano Robles, *Las calles de Málaga* [Málaga 1941], pp. 6 y 133). La disposición citada de 1501 prueba que las urbanas no siempre se cumplían.

ciudades hispanomusulmanas, cuyo tránsito dificultaban arcos, pasadizos y ajimeces salientes. En Granada, en 1498, para la ida de los Reyes Católicos, según documentos municipales, se ensancharon y allanaron calles, entre ellas la de Elvira, y quitáronse ajimeces. La *Ordenanza de edificios, de casas, y albañires, y labores* de esta ciudad, pregonada en su plaza de Bibarrambla el 3 de diciembre de 1538, dispone «que ninguna persona saque aximez, ni portal, ni passadizo, ni otra cosa semejante, fuera de la haz de su propia pared, en las calles, o plaças de esta Ciudad». Antes, el 7 de noviembre de 1532, se había pregonado en el mismo lugar, «que ninguna persona sea ossado de adobar, ni reparar ninguna aximez, ni cobertizo, sin licencia de la Ciudad, o de las personas que para lo ver la Ciudad nombrase y diputase» [1]. Uno de los títulos de las disposiciones del alarifazgo de Córdoba de 1503 decía: «De las salidas de los ajimèces e balcones que se hacen sobre las calles reales» [2].

En vida de la Reina Católica prohibiéronse también los ajimeces que estrechaban las calles de Cádiz y Murcia [3].

Hasta los comienzos del siglo XVI conservó la ciudad de Sevilla su estructura urbana medieval. El ilustre caballero sevillano Pedro Mexía, en sus *Coloquios o diálogos*, editados en 1548, escribía que en su ciudad natal «casi en nuestros tiempos se quitaron los ajimezes o salidizos, porque hacían las calles sombrías y húmidas», y que desde hacía diez años todos labraban «ya a la calle», habiéndose hecho «más ventanas y rejas en ella que en los treinta de antes». Durante el siglo XVI no dejaron de derribarse en Sevilla ajimeces o salidizos [4].

[1] *Título de las Ordenanzas que los muy ilustres y muy magníficos señores de Granada mandan que se guarden para la buena gobernación de su República* (Granada 1552).

[2] Ordenanza del alarifazgo de Córdoba, de 1503, que estaba en el Archivo de la Casa de Alba (El Duque de Alba, *Relaciones de la Nobleza con sus pueblos y plan de una codificación de las ordenanzas dadas por los Señores a sus vasallos*, apud *Boletín de la Real Academia de la Historia*, XCI, 1927, p. 317).

[3] *Elogio de la Reina Católica doña Isabel*, por don Diego Clemencín (*Memorias de la Real Academia de la Historia*, VI, Madrid 1821, p. 261).

[4] Por ejemplo, en 14 de noviembre de 1576 se libraron a Alonso Pérez

Existían en la Toledo del mismo siglo, a pesar de su ya remoto paso a manos cristianas, abundantes ajimeces, sin duda análogos a los andaluces, llamados salidizos. En una disposición de la reina doña Juana se dice que en bastantes de las calles públicas de la ciudad imperial estaban «edificados muchos edificios saledizos e corredores, e balcones, por las delanteras de las cassas que salen por gran trecho a las dichas calles, e toman, e ocupan toda o la mayor parte dellas, de manera que las dichas calles están muy tristes y sombrías, de manera que en ellas no puede entrar ni entra claridad, ni sol, e de contino están muy húmedas e lodosas e suzias», por lo cual dispone que en adelante «no fagan, ni labren, ni edifiquen en las calles públicas de la dicha ciudad, ni en alguna dellas, pasadizos, ni saledizos, corredores, ni balcones, ni otros edificios algunos que salgan a la dicha calle, fuera de la pared en que estuuiere el tal edificio; ... por manera que las dichas calles públicas queden exentas y sin embarazo de ningún pasadizo, ni saledizo, ni otro edificio alguno de los susodichos, y estén alegres y limpias e claras, y puedan entrar y entre por ellas sol y claridad» [1]. Tras esta disposición hubiéronse de dictar otras para impedir el reparo de los antiguos salidizos y la construcción de nuevos.

El derribo de muchos toledanos en 1550 por el corregidor don Pedro de Córdoba dió motivo al desenfadado y popular poeta de esa ciudad Sebastián de Horozco, digno sucesor de Ibn Quzmān y del Arcipreste, para escribir unas coplas que finge dirigidas por una monja desde Sonseca, donde estaban la mujer e hijos del corregidor, reprochando a éste su estancia en Toledo, pues ausencia tan prolongada parecía desamor:

Maldigo los salidizos,
y a quien los edificó;
maldigo los cobertizos,

2.083 maravedíes «por lo que gastó en derribar los algimezes y saledizos que estaban en la calle de Francos» (Libro de Caja del Archivo Municipal de Sevilla, según cita de Santiago Montoto, *Sevilla en el Imperio* [Sevilla, s. a.], p. 13, n. 1).

1 *Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de la ciudad de Toledo* (Toledo 1858), pp. 194-195.

pues con pleitos tan terrizos
tanta ausencia se ordenó.
. . . .
Háme mucho lastimado
saber que allá os empleáis
muy junto al caño quebrado,
y aún me ha escandalizado
que las correas cercáis.

A lo que el mismo Horozco dice contestar, por iguales consonantes, a ruego de don Pedro de Córdoba, no estar ausente de sus familiares, pues con ellos vive su alma; la ausencia no es permitida a buenos corregidores,

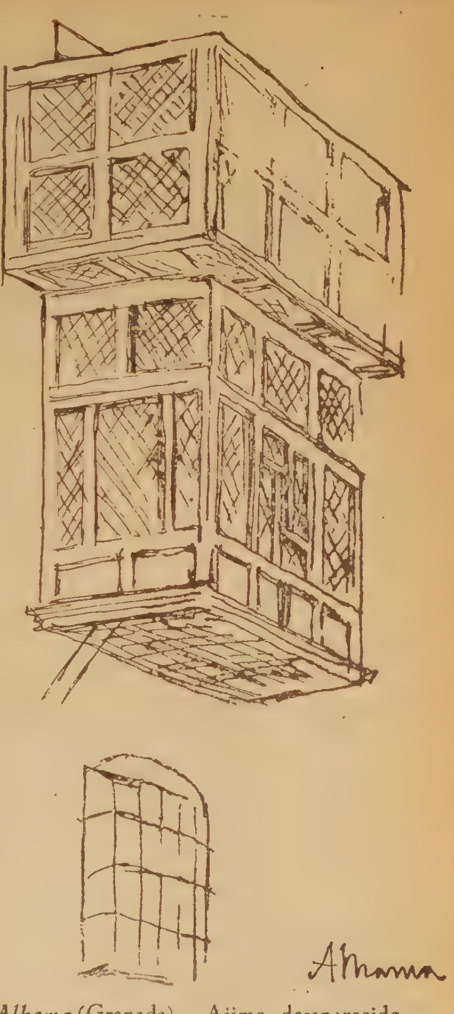
Quanto más, que hay tantas cosas,
tantos pleitos y litijos,
que me tienen con esposas,
por las calles polvorosas,
no placer ni regozijos.
. . . .
Así en oyendo tocar
el hombre los matracones,
luego entiendo en derrocar
salidizos y balcones [1].

La tradición de estos ajimeces es oriental. Muy conocidas son las *mašrabiyya* de El Cairo, a las que los franceses dan el nombre de *moucharabiehs*, magníficas obras algunas de carpintería que animan las fachadas de las viviendas de la capital egipcia.

¿Cómo eran los ajimeces que sobresalían de los muros exteriores de las casas hispanomusulmanas, no tan desnudos y cerrados como suponíamos? De los repetidos derribos del si-

[1] *Cancionero de Sebastián de Horozco*, Sociedad de Bibliófilos Andaluces (Sevilla 1874), pp. 88-89

glo XVI se salvaron algunos. Don Manuel Gómez-Moreno alcanzó a ver uno en el Albaicín de Granada, hoy desaparecido. Un dibujo de su padre de 1877, que acompaña a estas páginas, reproduce otro que hubo en Alhama. En una de las láminas de la obra *Civitates Orbis Terrarum*, vista de Granada en 1564 desde el nordeste, según un dibujo de Hogenberg, se ve una casa grande con varias torres, en cuya fachada oriental hay un mirador volado de madera —es decir, un ajimez—. Se llama en ese dibujo «Casa del moro rico» [1], y hoy Carmen del Gran Capitán, edificado, afírmase, por éste [2]. En la ciudad aragonesa de Albarracín, cada día que pasa más menguada de vecindario, entre las viviendas caídas y otras cerradas, que no tardarán mucho en venir a tierra, se conservan algunas con unos pequeños ajimeces, destinados a desaparecer

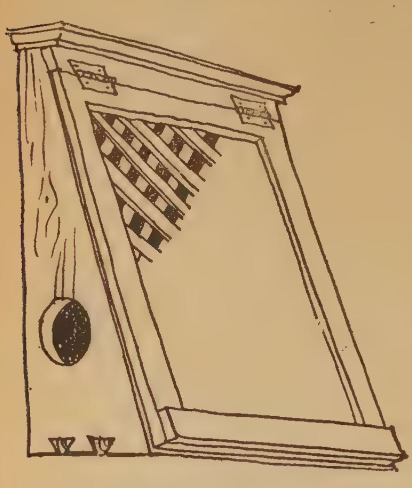


Alhama (Granada).—Ajime desaparecido.
Dibujo a lápiz de Manuel Gómez Moreno (1877), interpretado por José Luis Picardo.

[1] Georgius Bruin y Franciscus Hogenbergius, *Civitates Orbis Terrarum* (Colonia 1587).

[2] *Guía de Granada*, por Gómez Moreno, p. 464.

en fecha próxima. Consisten en un cerco o marco de madera, colocado a haces exteriores de una ventana, en el que encaja un bastidor, cuajado de sencillos listones cruzados formando celosía. Descansa en el marco el bastidor de cierre, formando un plano oblicuo, que separa del alféizar una tabla horizontal, prolongación de éste. Apoyadas en aquél y en la tabla, las mujeres podían registrar, sin ser vistas, tanto el frente de la casa como los costados, éstos a través de unos pequeños agujeros recortados en las tablas triangulares laterales del marco.





Albarracín (Teruel). — Ajimez en a ventana de una casa.

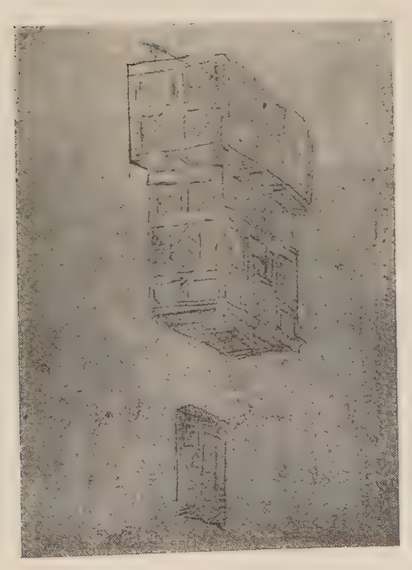
Dibujo de José Luis Picardo.

Don Mariano Roca Fuertes, beneficiado de la catedral de Teruel desde hace bastantes años, me dice que antes abundaban en esa ciudad las ventanas con celosía del mismo tipo. Tal vez en otros rincones perdidos de Aragón, comarca en la que la tradición hispanomusulmana dejó tan honda huella como en Andalucía, queden más ejemplares.

Ajimeces debió de haber en la Alhambra, cuyos balcones y ventanas, totalmente abiertos hoy a la visión de la ciudad y de los campos y montes próximos, dan una impresión muy diferente de la más claustral que produciría la Alhambra mora; en una luz tamizada por las celosías brillarían con más intensidad la cerámica de los zócalos y el fuerte color de yeserías, mocárabes y maderas. Todos los huecos de balcones que hay en el alcázar granadino es de presumir que los tuvieran volados de madera; también pudieron tener ajimeces las ventanas, en forma parecida a los descritos de Albarracín y a los conventuales aludidos más



Granada.—Casa de Castril. Detalle del escudo sobre la puerta, con la representación de la torre de Comares y ajimeces en sus balcones.



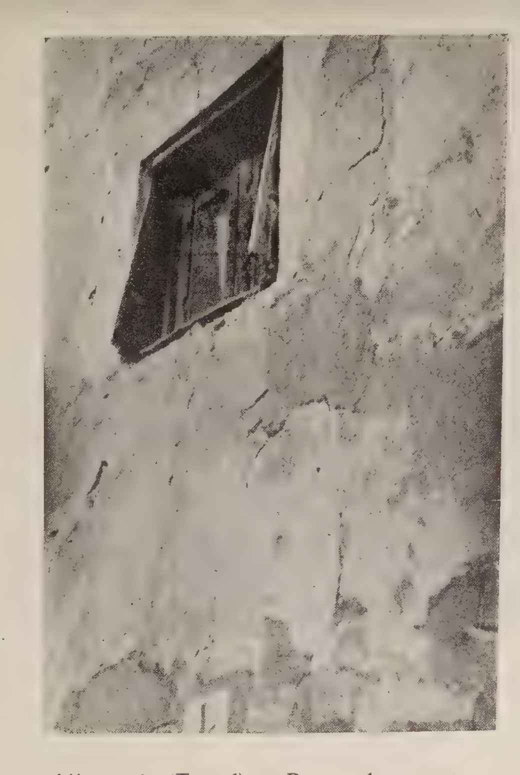
Albama (Granada). — Ajimez árabe en la fachada de una casa.

Díbujo de M. Gómez Moreno (año 1877)



Albarracín (Teruel). — Ajimez en la ventana de una casa.

Fot. M. Rodríguez Hernández.



Albarracín (Teruel). — Restos de un ajimez en la ventana de una casa.

Fot. M. Rodríguez Hernández.



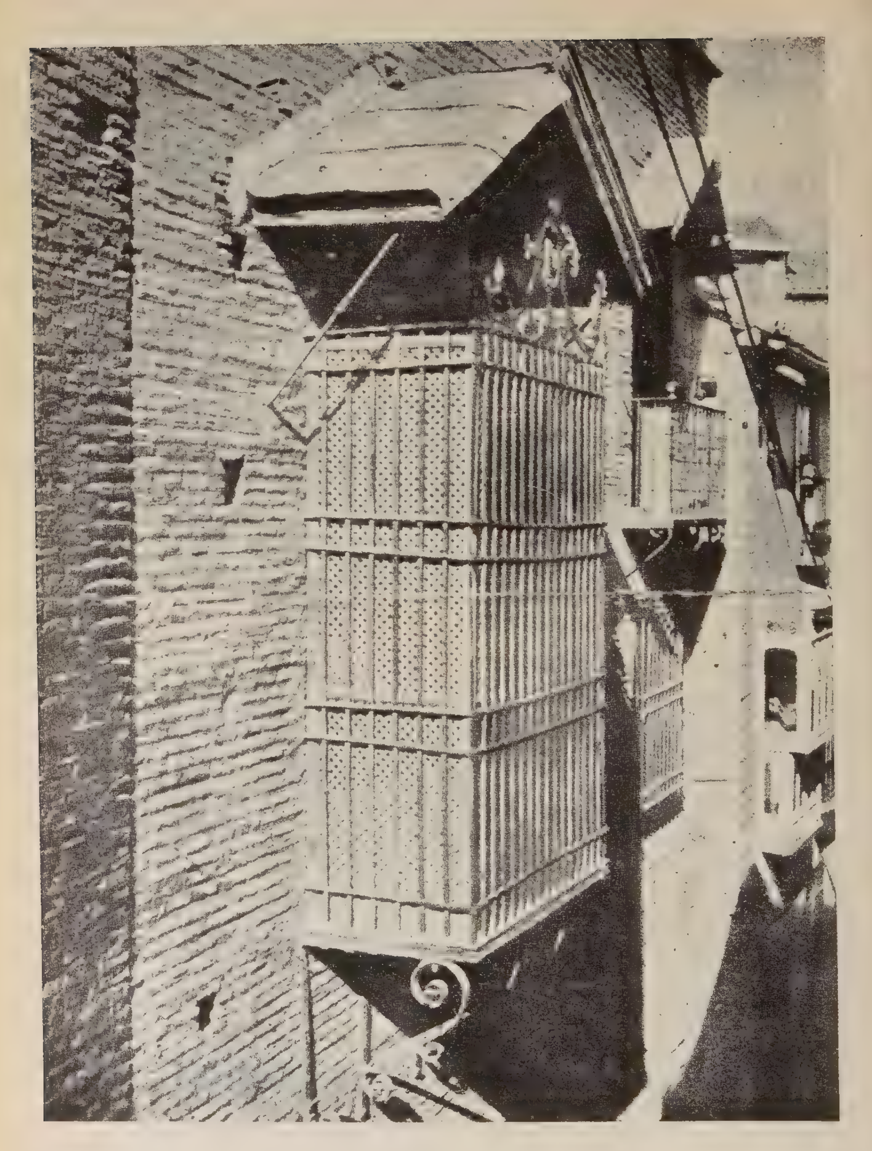
Toledo. — Ajimeces en el convento de Santa Isabel la Real.

Fot. C. Cort.



Toledo. — Ajimeces en el convento de la Madre de Dios.

Fot. C. Cort



Toledo. — Ajimez en la capilla del Santo Cristo de las Aguas, en la parroquia de la Magdalena.

adelante. Bajo el balcón que hay en el frente de la torre de Machuca, obra de Yūsuf I, encontré, empotrados en el muro, los extremos de dos grandes vigas a cada lado, superpuestas e inclinadas hacia lo alto, a modo de jabalcones; sostuvieron sin duda un grande y volado ajimez.

Ajimeces hubo también en los balcones de la torre de Comares. Los reproduce el relieve que la representa y figura en el escudo situado sobre la clave de la puerta de la Casa de Castril, en la misma Granada, en la que consta la fecha de 1539. Tuvieron esos ajimeces guardapolvos, solados con ladrillo en 1588, según cuentas del archivo de la Alhambra [1]; las cajas de los maderos que los apeaban aparecieron al hacer la reparación de 1931-1932. Probablemente se arruinarían al volar la casa del polvorista junto a San Pedro en 1590 [2]. En 1687 se propuso quitar tres de esos guardapolvos por estar podridos [3].

De los ajimeces proceden sin duda — compárese el dibujo del de Alhama con las fotografías de Málaga — los cierros o miradores que se construyeron en muchas de nuestras ciudades hasta bien entrado el siglo XIX. Su forma, compuesta de dos partes, una baja más reducida y otra encima, que avanza algo sobre ésta, lo que permitía registrar la calle bajo el mirador y apoyar los brazos y recostarse en el vuelo, es la misma de algunos ajimeces. Era frecuente que los miradores, sobre todo en la Andalucía baja, pudiesen cerrarse totalmente con hojas de madera.

También derivan de los ajimeces arábigos los balcones con grandes y voladas rejas cerrándolos por todos lados, verdaderas

1 Arch. de la Alhambra, leg. 240 moderno y 256 antiguo.

2 Según la documentación del archivo de la Alhambra, la voladura de la casa del polvorista produjo grandes daños: «en la cuadra principal, ... ques la Torre de Comares, rompió e quebró derribando por el suelo todas las vedrieras, que tenía la dicha cuadra, altas y bajas..., de manera que no están de provecho... Así mesmo en la dicha cuadra se llevó y cayeron en ellos... ventanas hechas pedazos todos» (Leg. 228).

3 Colocáronse en estos balcones antepechos de hierro forjado en 1632, lo que indica que habían desaparecido en esa fecha los ajimeces. De los antepechos tan sólo permanecen los de los huecos que abren a levante.

jaulas que solían tener hojas de madera o celosías para ocultar por completo su interior, y un guardapolvo, casi siempre a dos vertientes, para protegerlos del sol y de la lluvia. Se conservan ejemplares en toda la España influída por la civilización islámica. En Toledo hay dos, uno en la iglesia de la Magdalena, y en el convento de San Pedro Mártir el otro.

Es en los antiguos monasterios de monjas, sugestivos islotes en los que la vida ha permanecido casi invariable a través de los siglos, donde se conserva más pura la tradición de los ajimeces morunos. En los conventos toledanos de Santa Isabel la Real, de la Madre de Dios, de Agustinas Calzadas, de San Antonio, hay todavía ajimeces, rehechos algunos en fecha reciente. Casi todos son de ventanas, parecidos a los descritos de Albarracín.

La vida familiar castellana hacía innecesario el ajimez, y ya hemos visto cómo se fueron derribando. Pero el ambiente social quedaba impregnado de esencias hispanoislámicas. Desaparecidos los ajimeces, la mayoría de las burguesas, en tierras andaluzas singularmente, siguieron haciendo vida claustral durante siglos. El hueco a la calle, la mirada sobre lo que por ésta pasaba, era su gran distracción, su escapada hacia un mundo distinto al de las monótonas faenas diarias. Mas siempre entre la mujer — en la ventana, en el balcón, o en el mirador — y la calle se interponía una pantalla, en forma de celosía, persiana, postigo o frondosas macetas. A Mme. d'Aulnoy le pareció Madrid en 1679 una enorme jaula para engordar pollos, pues desde el suelo de la calle hasta el cuarto piso de las viviendas no se veían por todas partes más que celosías o persianas con agujeros muy pequeños, detrás de las cuales estaban siempre las mujeres espiando a los que pasaban [1]. Hasta hace pocos años el hueco exterior de su vivienda tenía tanta importancia en la vida de la mujer meridional como seguramente la tuvo el ajimez en la de la musulmana andaluza. Tras la época del ajimez cerrado y misterioso vino la del balcón con celosía y la del mirador. La española de

[1] *La cour et la ville de Madrid vers la fin du XVIIe siècle*, Relation du voyage d'Espagne, por la condesa d'Aulnoy (París 1874), pp. 489-490.





Málaga. — Miradores en los que se continúa la tradición de los ajimeces.



Granada. — Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares.

Fot. Garzón.

hoy parece haber salido definitivamente del gineceo, y balcones y miradores es posible que dentro de unos años sean tan extraños a la vida de entonces como lo son ahora los ajimeces a la nuestra. Para evocarlos habrá que ir a algún barrio pobre y excéntrico de las grandes ciudades o a una provinciana en decadencia.

Más claustradas aún que las mujeres musulmanas, las monjas de algunos viejos conventos españoles son las últimas representantes, en este aspecto, de un mundo desaparecido hace siglos. Tras los ajimeces, invisibles, aún siguen dirigiendo miradas curiosas, desde un cerrado islote, casi invariable a través de centenares de años, en el que cambios y mutaciones son mínimos, sobre una vida urbana en continua y rápida transformación [1]. — L. T. B.

DE ALGUNAS TRADICIONES HISPANOMUSULMANAS EN LA ARQUITECTURA POPULAR ESPAÑOLA

Las formas de la arquitectura popular suelen proceder, a través de un largo proceso de simplificación, de la que pudiera llamarse, respecto a aquélla, gran arquitectura o arquitectura monumental. Progresos e innovaciones se realizan siempre en los edificios más importantes, levantados con amplios recursos en las ciudades populosas, para un destino oficial o para servir de albergue a gentes de elevada categoría socia o económica. Algunas de las formas de estos edificios repítense en interpretacio-

[1] Es curioso señalar el hecho de que en Marruecos no existan ajimeces, que parecen privativos en Occidente de las grandes ciudades hispanomusulmanas. De Andalucía pasaron, en cambio, a la América española, donde abundaban mucho en las iglesias — también los había en el interior de algunas barrocas españolas, como la de San Luis, de Sevilla — y aún se conservan ejemplares magníficos en Lima — palacio de Torre Tagle — y en el Brasil (Manuel Toussaint, *Arte mudéjar en América* [México 1946], pp. 83 y 115. Cítase en esta obra un artículo de Esteban Pinto, *Muxarabis e Balcoes*, apud *Revista do Serviço do Patrimonio Histórico e Artístico Nacional*, 7, 1943, que no he podido consultar).

nes bárbaras y torpes, pero a veces no desprovistas de gracia y valor pintoresco, hasta llegar a los últimos estratos de la arquitectura de viviendas modestas, en la que permanecen estancadas durante siglos. El pueblo ha sido, singularmente en España hasta hace poco tiempo, el núcleo social más hondamente tradicionalista y conservador.

No todos los elementos de la arquitectura monumental pasan a la popular. Tan sólo asimila ésta algunos. Las causas de la elección son muy complejas y se relacionan con las leyes del proceso de la evolución artística.

De la arquitectura romana proceden, por ejemplo, en la rural española, en la que aún están vigentes: procedimientos constructivos, como el tapial para edificación de muros; formas estructurales, como las solanas, balcones y pisos altos, volados sobre bovedillas sostenidas en vigas empotradas en las fachadas — aún se ven en algunos lugares de Extremadura, Guadalupe entre otros, y de Aragón —, y disposiciones decorativas, como los pavimentos rústicos formados por piedras de diferentes colores, agrupadas formando sencillos dibujos.

Es frecuente decir de muchos pueblos y villas andaluzas que su ambiente y aspecto son árabes. La impresión brota por contraste con los núcleos de población de la España septentrional. Pocos serán los que puedan concretar en qué reside ese orientalismo que intuitiva y certeramente señalan. Casi siempre lo sugieren elementos tan humildes y escasamente destacados, que hay que proceder a un examen detenido para captarlos: disposición y tamaño de los huecos; estructura de las cornisas; colocación de las tejas; forma de las salidas de humos, etc. De algunos de estos elementos es posible seguir su evolución en sentido inverso a como se realizó, remontando el curso de los siglos hasta llegar a la forma originaria. Entre ésta y la postrera suele haber, no sólo una distancia de centenares de años, sino también la profunda que separa a una disposición artística extraordinariamente compleja y rica, de otra situada en el límite extremo de la sencillez y aun de la pobreza.

Algún día deberá escribirse el capítulo de la historia de nuestra arquitectura, aún ni siquiera esbozado, que refiera, con auxilio de abundantes gráficos, cómo muchas de las formas arquitectónicas más llamativas pasaron simplificadas a las viviendas populares.

En las páginas siguientes se apunta el esquema histórico de una de ellas, que revistió gran riqueza y aparato en alcázares reales y cuyo modesto eco aún resonaba en Andalucía, Levante y Aragón en los siglos XVII y XVIII, y resuena actualmente en el norte de África. Un hecho más que agregar a los muchos que testimonian el íntimo enlace de la vida peninsular con la septentrional africana durante la Edad Media.

La arquitectura nazarí creó, a fines del siglo XIII y a principios del XIV, sobre disposiciones almohades, un tipo de portada monumental de gran riqueza aparente, a base de una puerta con dintel adovelado y una ventana gemela encima. Flanquean ambos huecos una pilastra de poco vuelo a cada lado, que, casi siempre por intermedio de una columnilla empotrada, simula apear un gran mensulón, de yeso en su parte inferior, y de madera ricamente tallada en la alta, que recoge a su vez los extremos del crecido saliente de un alero. Este tiene el doble oficio de proteger las yeserías pintadas y los azulejos que cubren el frente de la portada, y de limitar ésta vigorosamente por su parte superior con una zona de sombra, contribuyendo así a la monumentalidad del conjunto. El arte incomparable de los carpinteros y tallistas musulmanes de la Península, sin paralelo en este aspecto en el resto del mundo islámico, continuado por los mudéjares, tuvo en la parte superior de los mensulones, en el friso y en el alero, amplio campo en el que ostentar su maestría. Toda la talla en madera iba también pintada. El efecto de riqueza sería extraordinario, y ni aun lejanamente podemos imaginarlo, tras varios siglos de completo olvido de la policromía arquitectónica.

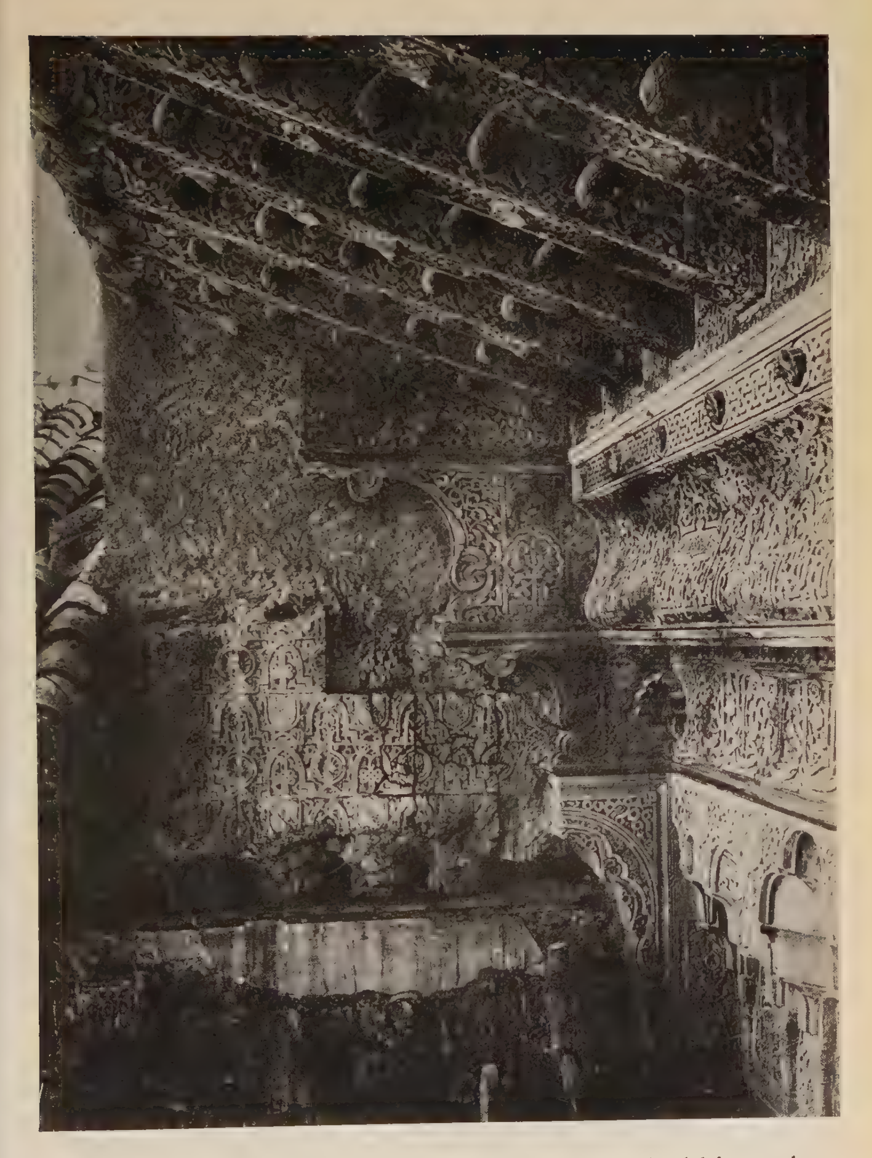
La obra maestra de estas portadas es la del Cuarto de Comares en la Casa real de la Alhambra de Granada, en la que el tema se amplía para formar una fachada monumental. Como era

obligado en viviendas musulmanas, está en un patio interior. Alguna de sus inscripciones alude a Muḥammad V, que reinó de 755 = 1354 a 760 = 1358 y de 763 = 1362 a 793 = 1390.

Réplica de esta granadina es la fachada del alcázar de Sevilla, en el patio del León, edificada, según el epígrafe que ostenta, en 1364 por don Pedro I. La fecha acredita que el modelo de la Alhambra se labró en la primera etapa del gobierno del monarca nazarí, amigo y protegido del castellano.

Sevilla. — Alcázar. Detalle de la parte alta de la fachada.

El tipo, como se dijo, ha de ser anterior a Muḥammad V, pues se encuentra en edificios más viejos de Marruecos — puerta principal del recinto de Chella, construído entre 739 = 1339 y 755 = 1354—; de Tremecén — madraza de Sīdī-Abū Madyan (747 = 1347) y mezquitas del mismo nombre (739 = 1339) y de Sīdī Lhalwi (hacia 754 = 1353) —, y aun de Castilla — palacio edificado por doña María de Molina en Valladolid, a fines del siglo XIII, convertido luego en



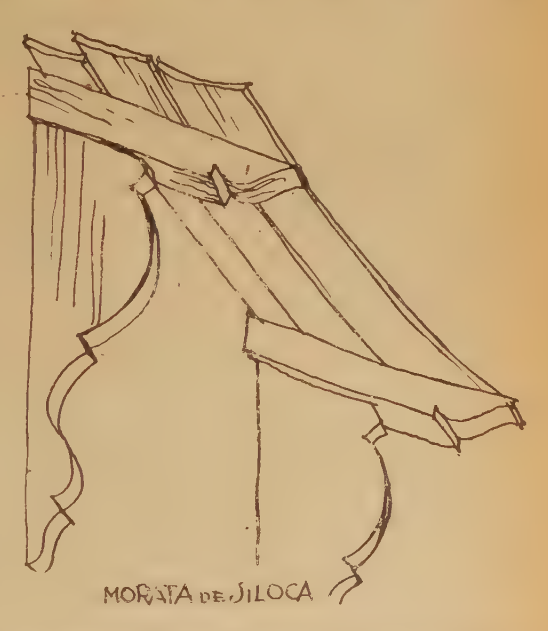
Granada. — Alhambra. Fachada del Cuarto de Comares. Detalle del friso y alero.



Sevilla. — Alcázar. Fachada.

Fot. Ruiz Vernacci.

monasterio cisterciense, llamado de las Huelgas, y el palacio que levantó en Tordesillas Alfonso XI entre 1340 y 1344, después de la «pelea de Benamarín», hoy conocida por batalla del Salado —. Alcanzó la disposición arquitectónica comentada su más monumental y rica expresión en los dos ejemplares citados de Granada y Sevilla, pero, casi siempre simplificada, repitióse muchas veces en puertas de edificios civiles, mezquitas y madrazas de la España musulmana y del Magrib, y en iglesias, conventos y palacios mudéjares.



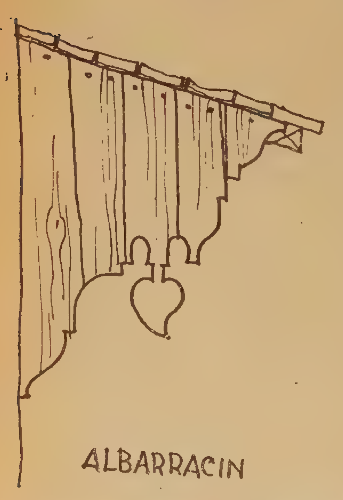
Morata de Jiloca (Zaragoza). — Guardapolvo de un balcón.

Dibujo de José Luis Picardo.

El elemento más característico, conservado casi siempre, es el alero de mucho vuelo sobre zapatas y grandes ménsulas en sus extremos, apeadas en pequeñas pilastras, en columnillas o en ambos elementos a la vez. Cuando el edificio no tiene planta alta, el alero se convierte en un guardapolvo de la puerta y lo protege una cubierta de tejas. En la España mudéjar es frecuente el caso de la desaparición del alero o guardapolvo; permanecen tan sólo las pilastras y columnas laterales flanqueando el hueco, o los huecos, en caso de haber piso alto. En Toledo y Sevilla puede seguirse la evolución de este tipo de portada durante los siglos XV y XVI. En sus ejemplares, columnas y pilastras carecen de justificación y no se explican si se desconoce el modelo del que proceden. Quede

para otra ocasión el análisis detenido de estas portadas, desde el arte almohade hasta el siglo XVI.

La arquitectura popular simplificó aún más el tipo originario, pero sin prescindir, con mayor lógica, del elemento fundamental, es decir, del guardapolvo. Desaparecieron, en cambio, las pilastras y columnas laterales y los canecillos del alero, innecesarios por las reducidas dimensiones y poco peso de aquél. Es frecuente también que no exista la protección de la cubierta de tejas. El guardapolvo queda entonces limitado a una tabla horizontal o algo inclinada hacia adelante, sostenida por otra vertical en cada extremo, recortadas éstas con un perfil de varias curvas, mediante el cual aumentan de vuelo progresivamente desde el plomo de la fachada hasta la máxima salida de la tabla o techillo que sostienen.



Albarracín (Teruel). — Costado del guardapolvo de un balcón.

Dibujo de José Luis Picardo.

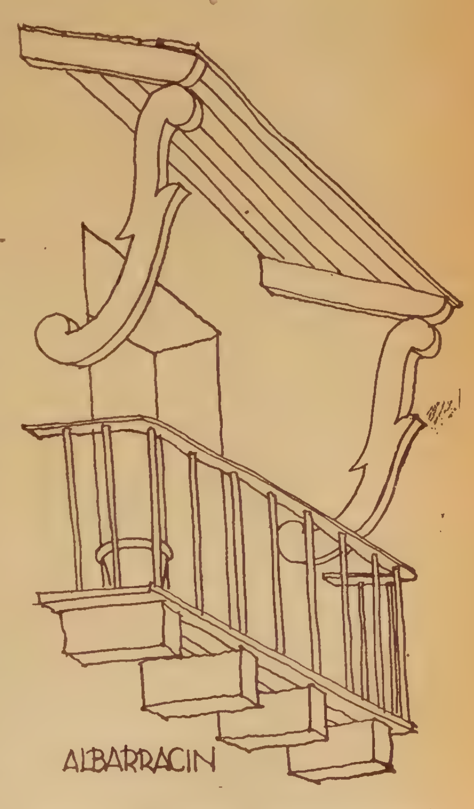
Guardapolvos como el descrito se ven sobre las ventanas y balcones de muchas casas antiguas de la mitad meridional y del levante español [1]. Como la madera de la que se hicieran no está casi nunca protegida de la lluvia y del sol, van destruyéndose, y cada día que pasa su número es más reducido. Acabarán por desaparecer en poco tiempo.

En estas páginas se recogen algunos deliciosos, como el del corazón colgante recortado en la tabla — tal vez de la vivienda de un usurero —, y el de las ménsulas en forma de S, con su inconfundible sello de época. Antes de que acaben de desaparecer estos y otros detalles de arte popular de los pueblos es-

[1] Hay otro tipo de guaadapolvo, formado también por tablas de madera, pero inclinadas, dispuestas en dos vertientes. Las sostienen pequeños canecillos colocados a diferentes alturas.

pañoles, deberían ir nuestros dibujantes por las comarcas rurales reproduciéndolos.

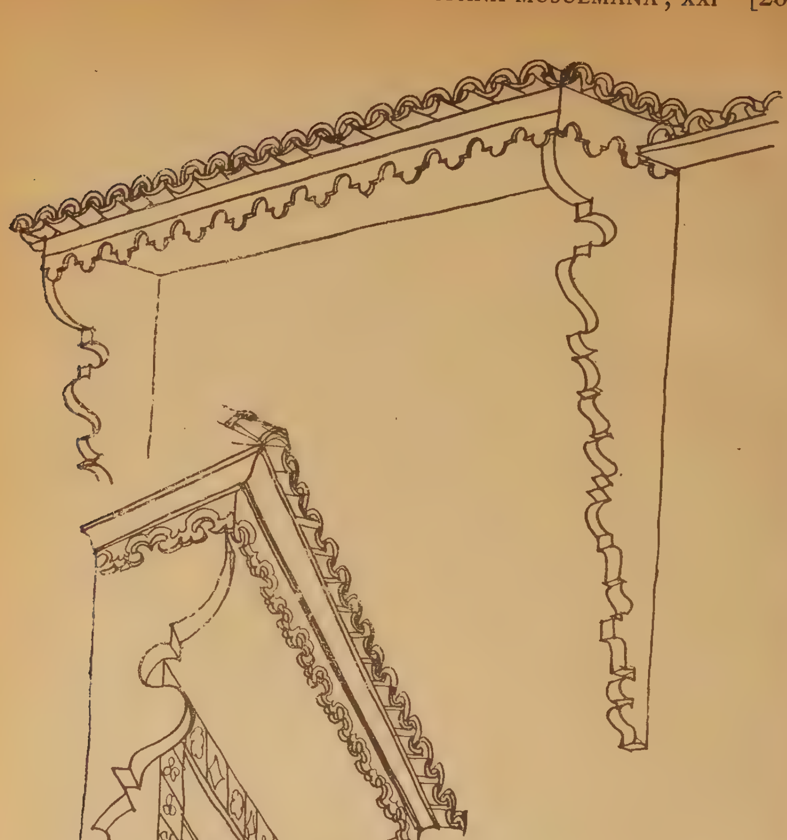
En Ronda hay un tipo de guardapolvo algo más rico que los anteriores. Ignoro si se extiende por las regiones inmediatas o queda reducido a esa ciudad. En balcones de algunas de sus casas las tablas verticales se sustituyeron por mensulones de fábrica, al parecer de ladrillos puestos de canto, empotrados en el muro y revestidos. Su vuelo aumenta progresivamente al estar cortados según una serie de líneas curvas acopladas, entre las que hay algunas pequeñas rectas. Sobre ellos descansa un techillo horizontal de madera, del que cuelga, como elemento decorativo, una cenefa de tabla, recortada en forma de festón. Otra, lisa o perfilada, a modo de cornisa, oculta los extremos de los parecillos que forman la pequeña armadura a tres vertientes, cubierta con teja. Excusado es decir que todos estos guardapolvos tienen por función proteger a las gentes asomadas al balcón o ventana de los rayos del sol.



Albarracín (Teruel). — Balcón con guardapolvo.

Dibujo de José Luis Picardo

Tanto los ejemplares rondeños como los de madera reseñados son de los siglos XVII y XVIII, pero sin duda reproducen otros más antiguos y próximos a los hispanomusulmanes. La

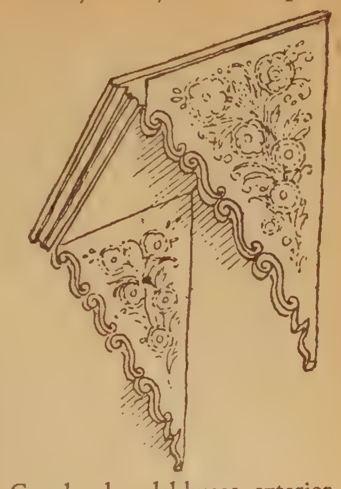


Ronda (Málaga). — Guardapolvos sostenidos en mensulones de ladrillo.

Didujo de José Luis Picardo.

tradición de éstos, lo que comprueba el abolengo islámico de

los españoles — las fotografías y dibujos adjuntos lo prueban con bastante elocuencia — se ha conservado en el Magrib, en donde guardapolvos muy semejantes a los andaluces protegen también del sol las ventanas y balcones abiertos a jardines y patios interiores de no pocas casas [1]. Entre unos y otros no puede haber más relación que la de su común origen. Las ménsulas de los africanos son tablas de madera, verticales, de canto, cuyo vuelo aumenta progresivamente mediante un perfil de pequeñas curvas escalonadas, de abolengo almohade. En su parte alta reciben un techillo o tablero de madera horizontal o inclinado.

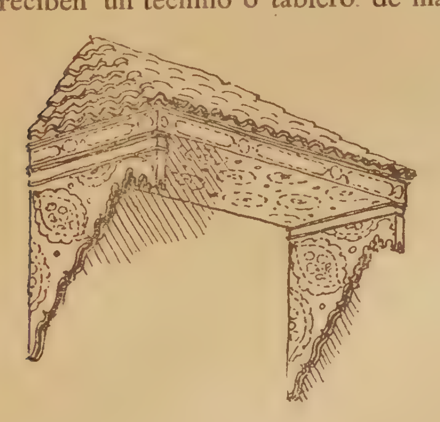


Guardapolvo del hueco exterior de una casa marroquí.

Dibujo de Alberto Laprade.

En las casas de alguna importancia, las tablas verticales y el tablero van primorosamente pintados.

En construcciones de mayor modestia se simplifica aún más el guardapolvo, que queda reducido a un tablero liso, inclinado hacia adelante, colgado por medio de una cuerda de un clavo que está en la pared, sobre él [2],

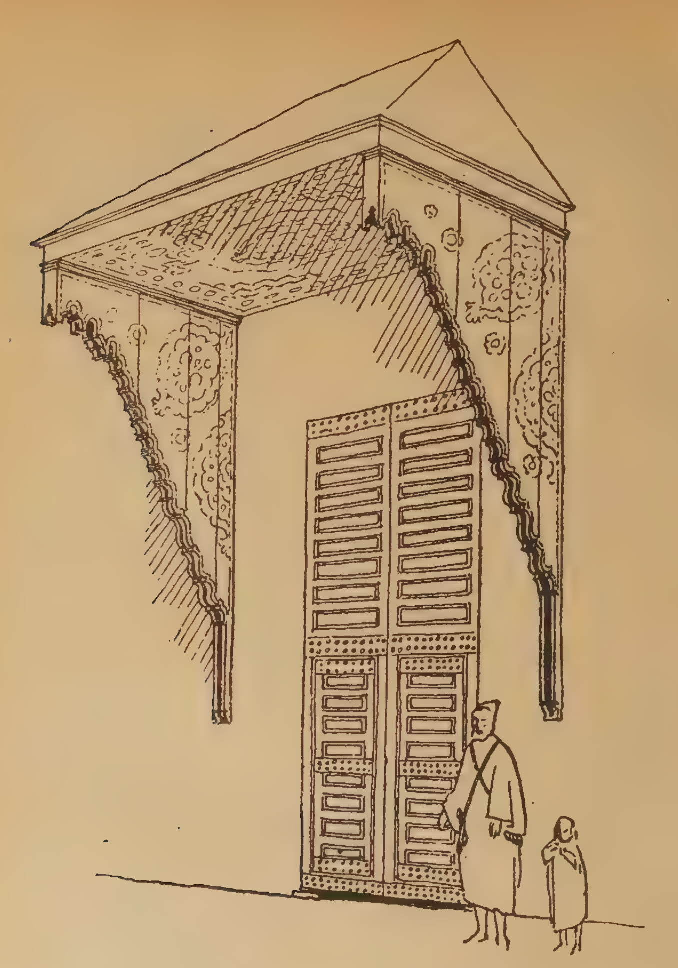


Guardapolvo del hueco exterior de una casa marroquí.

Dibujo de Alberto Laprade.

1 Jean Gallotti, *Le jardin et la maison arabe au Maroc*, II (París 1926), láms. 65, 129 y 131. A esta obra pertenecen los tres dibujos de guardapolvos de Marruecos que acompañan a estas páginas,

2 En Andalucía, las tablas que forman el techillo de los guardapolvos tam-



Guardapolvo de la puerta de una casa marroquí.

Dibujo de Alberto Laprade.

y al que ayudan a sostener un pequeño tornapunta a cada extremo.

bién suelen sujetarse colgándolas de un clavo empotrado en el muro sobre ellos. Por ejemplo, en la fachada de la casa nº 4 de la plaza de Rafael Rivero, en Jerez de la Frontera.



Ronda (Málaga). — Posada.

Fot. Mas.



Ronda (Málaga). — Posada.

Fot. Mas.

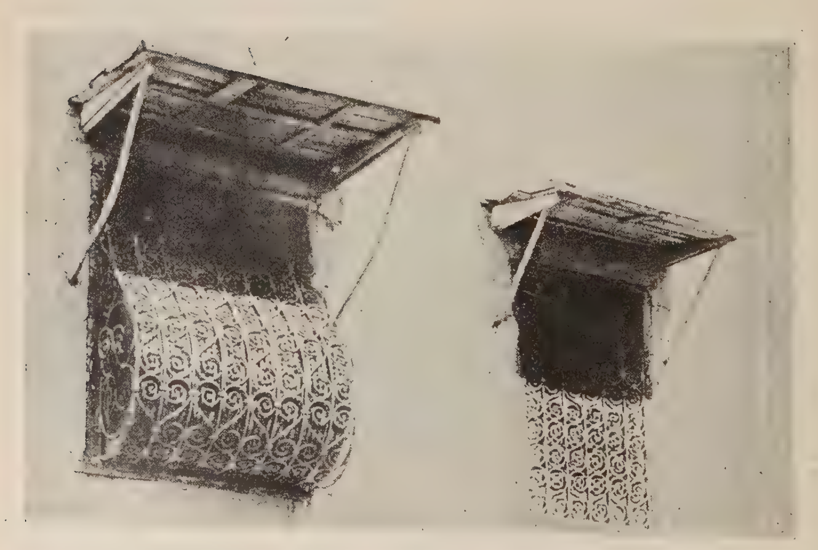


Alcazarquívir (Marruecos). — Calle.

Fot. Zubillaga.



Fez. — Mezquita de los Andaluces. El alminar, la habitación del *muwaqqit*, con el balcón protegido por un guardapolvo, y el ángulo sudeste del patio.



Túnez. — Ventanas enrejadas con guardapolvo.

El auge de los guardapolvos, tan específicamente musulmanes, en Andalucía, en época barroca, es dato que, unido a otros, demuestra cómo en múltiples aspectos el arte español de los siglos XVII y XVIII se enlaza con el árabe y mudéjar a través del paréntesis — siglo y medio — del Renacimiento. Esos movimientos artísticos tienden, con sentido castizamente hispánico, como ha probado el arquitecto Fernando Chueca en una obra reciente, a descomponer y fragmentar los elementos arquitectónicos, líneas, superficies y volúmenes. Los guardapolvos rondeños lo mismo pueden clasificarse entre las formas hispanomusulmanas que entre las barrocas. — L. T. B.

PLAZAS, ZOCOS Y TIENDAS DE LAS CIUDADES HISPANOMUSULMANAS

A Robert Ricard, certero iniciador del estudio de las plazas mayores españolas.

Como de costumbre, son los documentos los que van a permitirnos echar una ojeada curiosa a aspectos urbanos tan pasajeros y cambiantes como son las plazas, tiendas y zocos, y a la muchedumbre que los poblaba.

Plazas.

La plaza llamábase en árabe hispánico *raḥba* — plural *riḥāb* y *raḥbāb* —. Si en ella había tiendas permanentes o albergaba comercios provisionales, entonces recibía algunas veces el nombre de *sūq* — plural *aswāq* —. Esta palabra no siempre llevaba implícita la idea de plaza; el zoco, que es la castellana derivada, lo mismo podía estar en una plaza, que en una calle, en un espacio libre fuera de murallas, etc. Zoco equivale, pues, a mercado, permanente o periódico. Tales nombres no aparecen siempre bien diferenciados, y es frecuente la cita de *raḥbāb* con tiendas, y de calles que también las tenían, y, sin embargo, no se las nombra *aswāq*. El pequeño mercado estaba instalado general-

mente en una plazoleta, y, por extensión, ésta conocíase por *suwayqa* [1].

En el interior del recinto murado de las ciudades hispanomusulmanas no existían grandes espacios libres. En la red de calles y callejuelas tortuosas y desiguales que las cortaban, el frecuente y caprichoso ensanchamiento o el cambio de dirección de una calle formaban como pequeñas plazoletas y rinconadas de reducida superficie. Junto a la mezquita mayor y al lado de las secundarias, como se verá en las páginas siguientes, solía haber una plaza algo más amplia, ocupada en parte por comercios. Los patios de las mezquitas suplían, salvo en las horas destinadas a las oraciones rituales, el escaso tamaño de las plazas. Las gentes se repartían, además, por las calles y zocos próximos, y por la alcaicería, cercana también a la gran mezquita. En algunas ciudades había otras plazas reducidas, a veces con tiendas, y fuera del recinto murado, junto a las puertas, era frecuente la existencia de zocos en los que se vendían productos procedentes de los contornos.

Del escaso número y reducida extensión de las plazas existen algunos testimonios directos, y los muy expresivos, reveladores de una radical diferencia de concepto urbano entre las ciudades hispanomusulmanas y las cristianas, de cómo las reconquistadas hubieron de ensanchar sus antiguas plazas y crear otras nuevas, derribando para ello no pocos edificios, singularmente a fines de la Edad Media y en el siglo XVI. No fué solo el intruso rey José tres siglos más tarde, durante la guerra de la Independencia, el que sintió el ahogo de un caserío excesivamente apretado y la necesidad de aclararlo mediante demoliciones.

De la Sevilla de hacia 1100 dice Ibn ʿAbdūn que en su interior faltaban espacios anchos, por lo que las tejas y ladrillos se fabricaban fuera de sus puertas, en el foso protector del recinto [2]. Idrīsī describe en la primera mitad del siglo XII la ciu-

[1] «Plaça, lugar donde venden: *çoq, açuaq;* plaça, lugar donde no ay cosas: *rábba, ribáb;* corso do corren el toro: *rábba, ribáb;* mercado, lugar: *çoq, açuáq.*» (*Petri Hispani, De lingua arabica,* libri duo, Pauli de Lagarde [Gotinga 1883]).

[2] Francesco Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ʿĀbdūn sul buon governo di*

dad, hoy desaparecida, de Saltés — Saltiš — cerca de Huelva, emplazada en una pequeña isla, sin lugar por tanto para ensancharse, formada por construcciones unidas unas a otras, es decir, sin espacio apenas entre ellas [1]. Cosa análoga ocurría en la poblada Málaga del siglo XIV, según testimonio de Ibn al-Jaṭīb: «Todo el interior murado de Málaga está apretado y aglomerado. La ciudad entera está trabada y a la vez simétricamente distribuída, como una tela de araña... Las calles están ahogadas de gente, y en los zocos se apretujan los comercios» [2]. Un siglo aproximadamente después, el notario mallorquín Pedro Llitrá, que entró en Málaga al ser conquistada por los Reyes Católicos — 1487 —, acostumbrado a las ciudades levantinas, de amplias plazas, repite la misma observación: «No hay plazas [en Málaga]» [3]. Lucio Marineo Sículo confirma para Granada la impresión de amontonamiento de edificios y falta de lo que hoy llamamos espacios libres que a los extraños producían estas ciudades: «Mas los barrios y calles [de Granada], que son muchas, por la gran espesura de los edificios, por la mayor parte son angostas, y también las plaças y mercados donde se venden los mantenimientos; las quales, después que Granada se tomó, se an hecho por los christianos más anchas y ilustres» [4]. Al ir pa-

Siviglia (Reale Accademia Nazionale dei Lincei, Estratto dai *Rendiconti della classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Ser. VI, vol. XI, p. 910 [Roma 1936]).

1 *Description de l'Afrique et de l'Espagne par Edrisi*, por R. Dozy y M. J. de Goeje (Leiden 1886), p. 179 del texto árabe y 216 de la traducción francesa.

2 *El «Parangón» entre Málaga y Salé de Ibn al-Jaṭīb*, por E. García Gómez (Al-Andalus, II, 1934, p. 191).

3 «De plassas no n'hi ha alguna». El documento se encuentra en un libro de cartas del Arch. Hist. de Mallorca (*España, sus monumentos y artes, su naturaleza e historia: Granada, Jaén, Málaga y Almería*, por don Francisco Pi Margall, [Barcelona 1885], p. 430, n. [1]). Sin embargo, hay noticia de la existencia de una plaza malagueña en el centro de la ciudad, llamada de las Cuatro Calles poco después de la Reconquista, y que, como se verá en una nota siguiente, hubo necesidad de ensanchar.

4 L. Marineo Sículo, *De las cosas memorables de España*. Ediciones latina y castellana se publicaron en Alcalá de Henares en 1530. La última fué reeditada modernamente por don Antonio María Fabié, *Viajes por España* de Jorge de Einghen, del barón León de Rosmithal de Blatna, de Francisco Guicciardini y de Andrés Navajero, *Libros de antaño*, VIII (Madrid 1879), p. 559.

sando al dominio cristiano, impúsose la necesidad de ensanchar calles y plazas [1].

[1] He aquí algunos datos referentes a esos ensanches: En 1391 y 1392 se derribaron casas en Valencia para abrir la plaza del Portal Nuevo (*La urbe valenciana en el siglo XIV*, por José Rodrigo Pertegás, apud *III Congreso de Historia de la Corona de Aragón. Memorias*, I [Valencia 1923], p. 285). — El condestable don Miguel Lucas de Iranzo, en una ciudad de no mucha importancia como Jaén, que sin duda conservaba aún en gran parte su caserío musulmán, fué, de 1460 a 1473, «conprando Z acreçentando anchuras y exidos y plaças» (*Hechos del Condestable don Miguel Lucas de Iranzo*, edición y estudio por Juan de Mata Carriazo [Madrid 1940], pp. 117-120 y 225). — La plaza situada en el centro de Málaga se llamaba, poco después de la conquista de la ciudad, de las Cuatro Calles, sin duda por concurrir a ella otras tantas. En su lado norte había unos baños; hacia el ángulo de poniente, al comienzo de la calle que arrancaba de este punto, una pequeña mezquita con su alminar. En Cabildo de 30 de julio de 1492 se convino en que la plaza era pequeña para una población que crecía rápidamente, por lo que se acordó ensancharla y alargarla. A fines de 1493 estaba el proyecto realizado. Otras reformas de la misma tuvieron lugar en 1517, a partir de 1533, etc. (*Las calles de Málaga*, por don Francisco Bejarano Robles [Málaga 1941], pp. 98, 99, 101 y 102). — Respecto a Granada, abundan los testimonios. En 1506 hubo de dar licencia el Rey para agrandar la pequeña plaza de al-Ḥaṭṭābīn, donde hoy la Nueva, en documento en el que se dice «dicha cibdad tiene mucha necesidad de hacer una plaza pública» (Cristóbal Espejo, Documentos para la Hist. del Reino granadino, *Licencia para fazer una plaza en el Atabín de Granada*, apud *Rev. del Centro de Est. Hist. de Granada y su Reino*, II, 1912, pp. 38-39). El doc., en el Registro del sello del Arch. General de Simancas. Nueve años después se realizó ese ensanche, cubriendo el río (Manuel Gómez Moreno, *Guía de Granada* [Granada 1892], p. 200). Respecto de la más vasta y famosa plaza de Granada, la de Bibarrambla, no es seguro que provenga de época musulmana. Según L. Marineo Sículo, esa plaza, grande y llana, se había edificado hacía poco por los cristianos (Fabié, *Viajes por España*, pp. 560-561). En 1495 se la citaba como plaza nueva de Bibarrambla; consta que por entonces era pequeña. En 1513 el rey Fernando, en nombre de su hija, expidió cédula ordenando comprar casas para ensancharla, lo que se realizó de 1516 a 1519 (Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 243). No hay para qué citar aquí las muchas ampliaciones y reformas posteriores. En las «Ordenanzas de edificios, de casas, y albañires, y labores», de Granada, hay una de 1526, de Carlos V, que dice: «Viendo la grande necessidad que tenía que se ensanchassen las calles y plaças de ella por estar muy estrechas, ... y estando Nos en esta Ciudad, por auer mucha gēte en nuestra Corte, y ser grande la estrechura de calles y plaças de ella» (*Ordenanzas de Granada* [Granada 1552], tít. 85, 1). En un manuscrito de censos de propios, de Granada, leg. 4º, que se conserva en el archivo del Ayuntamiento de esa ciudad, figuran las siguientes

Certeramente escribía de Jaén el deán Martínez Mazas a fines del siglo XVIII: «El gusto de los moros no era el de dejar lugares o sitios vacíos en sus poblaciones, y por eso juntaban muchos más vecinos en corto distrito» [1].

Junto a las mezquitas era obligada la existencia de una plaza. Consta la hubo en Córdoba por un documento posterior a su conquista por Fernando III, pero de fecha tan próxima, que seguramente aún no se habían realizado reformas urbanas de importancia en la grande y decaída ciudad. Es un privilegio de ese monarca, fechado en Burgos el 12 de julio de 1241, en el que dice: *Dono etiam vobis illas domos in Corduba, que dicuntur de almz̄r. cum platea que est iusta portam eclesie sancte marie, ubi vendunt piscamen* [2]. Allí mismo, entre la mezquita y el alcázar, hoy palacio episcopal, cuyas líneas de fachada se conservan, había una calle de excepcional ancho para entonces [3].

Adyacente a la mezquita mayor existió en Sevilla una plaza, mencionada en documentos inmediatos a su conquista: «unas casas en Seuilla que son en la plaça de Santa María» (a. 1251);

partidas: «plaza delante de la capilla real y casas del cabildo, en la qual hubo dos tiendas, derribadas y hechas plaza; otra calle que se llama en arábigo *garbie xima* (occidente de la aljama) frontera de la iglesia mayor en la plaça del colegio; en ella había cuatro tiendas entre la iglesia y el colegio, derribadas y hechas plaza; ... dos (tiendas) en la plaza donde agora están los pregoneros, delante de la carnicería que salen a la plaza de Bibarrambla, derribadas y hechas plaza». — Aún en fecha avanzada del siglo XVI, en 1579, de Sevilla, el gran emporio del comercio con las Indias, decía Francisco de Sigüenza, tener «necesidad de una buena plaza, que es lo que le falta a mi parecer» (*Traslación de la Imagen de Ntra. Sra. de los Reyes*, por Francisco de Sigüenza, 1579, editado en Sevilla en 1919, según cita de Santiago Montoto, *Sevilla en el Imperio* [Sevilla, s. a.], pp. 33-34).

1 *Retrato al natural de la ciudad y término de Jaén*, por un individuo de la Sociedad Patriótica de dicha ciudad (Jaén 1794), pp. 41-42.

2 En el Libro de las Tablas, fº 5, del Arch. Capit. de la Cat. de Córdoba (*La Sinagoga de Córdoba*, por Fidel Fita, apud *Bol. de la Real Acad. de la Historia*, V, 1884, p. 363).

3 No sería muy amplia la plazuela que había delante de la puerta de la mezquita mayor de Toledo, convertida en Catedral, en la que había varios mesones, que se cita en un documento de 1186 (Angel González Palencia, *Los mozárabes de Toledo en los siglos XII y XIII*, vol. I [Madrid 1926], doc. nº 183, pp. 137-138).

«la cal que ua de la plaça de sancta María a Barrio de Francos» (a. 1251); «la plaça de Santa María» (a. 1264) [1].

La *Primera Crónica General*, al relatar el asedio de Valencia por el Cid en los últimos años del siglo XI, dice cómo la mezquita y la alcazaba estaban en una plaza, en la que, así como en las restantes de la población, hubo de enterrarse a los valencianos que morían durante el sitio, al no poder salir a los cementerios extramuros: «Et estaua ya todo el pueblo en las andas de la muerte; et ueyen el omne andar, desi caerse muerto; assy que se finchio la plaça del alcaçar de fuessas en derredor de la mezquita [mayor], et las plaças de la villa et derredor del muro, et non auie y fuessa que non yoguiessen y más de diez» [2].

Documentos cristianos del mismo año de 1492 de la conquista de Granada, mencionan «una macería que está en la plaça del almagyd [mezquita] grande de la dicha çibdad, que halinda de la una parte con el Basty y por la otra con el almahdara [almadraza] en que leyen los mochachos, y de la otra parte la casa del lavatorio [llamada daralguado — *dār al-wadū'* — en otra escritura]». Dicha macería fué comprada en 1500 para ensanchar la entrada de las casas del Ayuntamiento, establecidas en la aludida madraza. La plaza, que se nombraba *Raḥbat al-Masŷid al-Aᶜẓam*, estaba, pues, entre la madraza o Ayuntamiento viejo y la mezquita, a Oriente de ésta; parte de ella fué luego ocupada por la Capilla Real [3]. Cítasela en un texto árabe,

[1] Antonio Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII* (Madrid 1913), documentos nos 3, 5, 6 y 137, pp, v, vi y cxliv.

[2] *Primera Crónica General*, I, Texto, edic. Ramón Menéndez Pidal (Madrid 1906), cap. 915, p. 585. Esta plaza se cita en un documento de 1242, de cambio de unas casas por unas posesiones que consistían en *totam illam intratam porte Ferrice in platea ante ecclesiam Beate Marie* (la mezquita mayor, consagrada al culto cristiano cuatro años antes), *que dicta intrata affrontat ex una parte in turre vestra* (del Obispo) *petrea* (probablemente, el alminar), *et in vestris domibus, de secunda et tertia in domibus nostris, de quarta vero in platea Sante Marie* (*Antigüedades de Valencia*, Fr. Josef Teixidor, I, Valencia 1895, pp 199-200).

[3] Manuel Gómez-Moreno y Martínez, *Monumentos arquitectónicos de España: Granada* (Madrid 1907), p. 51, n. (1). La traducción de la escritura, fechada en el mes de octubre de 1492, se conservaba en el Ayuntamiento de Granada. Gaspar Remiro publicó el original árabe, con la data de 898 = 1491, y la

anónimo, terminado de escribir en 1538, que da noticia del desbordamiento del río Darro a consecuencia de las grandes lluvias de la primavera de 1478; el agua «llegó hasta la plaza — *raḥba* — de la mezquita mayor» [1].

No es fácil determinar el emplazamiento de algunas de las plazas de menor importancia que se mencionan a continuación.

En Córdoba alude Ibn Baškuwāl a la *raḥba* ᶜ*Azīza*, en la que se enterró en 415 = 1024, junto a la casa de Ibn Šuhayd, al sabio cordobés Ibn Bunnūš, cuyos restos mortales no se atrevieron a llevar al cementerio por el terror que causaban las bandas de beréberes que recorrían las inmediaciones de la ciudad. El mismo autor se refiere a la *raḥba* de Ibn Dirhamayn (el hijo de los dos dirhemes), en la que estaba la mezquita, nueva entonces, de Yūsuf b. Basīl, lugar del sepelio en 507 = 1114 de Abū-l-Walīd Mālik b. ᶜAbd Allāh al-Sahlā, y de la que era *imām* al-Buškalārī, fallecido en 460 = 1068 [2]. En la novela aljamiada *El baño de Zarieb*, escrita en Córdoba según se declara en el texto, alúdese a la plaza de Qurayš, en la que la hermosa doncella Zaynab, recluída siempre en su palacio, se perdió al ir a satisfacer el ardiente deseo de visitar el baño de Zarieb [3].

traducción. (*Escrituras árabes de Granada* [Granada 1907], p. 15.) El nombre de la plaza en *El baño del Šawṭār en Granada*, por Luis Seco de Lucena, apud AL-ANDALUS, XII, 1947, p. 212.

1 Marc. Jos. Műller, *Die Letzten Zeiten von Granada* (Munich 1863), p. 5 del texto árabe y 111 de la versión alemana. Tradújose al castellano este fragmento del relato anónimo en la *Relación de algunos sucesos de los últimos tiempos del reino de Granada*, Bibliófilos Españoles (Madrid 1868), p. 147. El documento completo fué editado, en su original árabe y con traducción castellana, por don Carlos Quirós y don Alfredo Bustaní, en su obra *Fragmento de la época sobre noticias de los Reyes Nazaritas o Capitulación de Granada y Emigración de los Andaluces a Marruecos* (Larache 1940), p. 5 del texto árabe y 6 de la versión castellana.

2 *Bibliotheca Arabico-Hispana*, I, II, Abenpascualis Assila... edidit... Franciscus Codera (Madrid 1882), pp. 257, 275 y 562, según cita de E. Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle* (París 1932), pp. 208-209, n. (2). La fecha que da Ibn Baškuwāl para la muerte de al-Buškalārī — 16 del mes de ramaḍān de 461 — debe de estar equivocada. Será el 16 ramaḍān 460 = 19 julio 1068. (Rectificación de don Manuel Ocaña Jiménez.)

3 Miguel Asín Palacios, *El original árabe de la novela aljamiada «El baño*

De la Valencia musulmana conocemos, además de la ya citada, el nombre de algunas otras plazas. Es sabida la situación de la *raḥbat al-Qāḍī*, o Plaza del Alcalde, aproximadamente en el centro de la ciudad, mencionada a fines del siglo XI, cuando la conquista por el Cid, y que seguía llamándose de la misma manera en la época de la definitiva por Jaime I (1238), pues el *Repartimiento* la menciona repetidamente: *Rabat alcadí*, *Rabat alcadus*, *Rahabatcadi* y *Rahalalcadí*. En ella había una mezquita conocida, así como el barrio en torno, por idéntico nombre, consagrada luego en iglesia de Santa Catalina; templo que, renovado, aún subsiste [1]. En el *Repartimiento* de Valencia figuran también otras plazas de la ciudad llamadas *plateam* y *placiam: anteportam* de Axarea, Ficulnee, Vallis de Paradiso (lindante esta última con el muro de la ciudad, al parecer dentro de la cerca) [2].

El *Repartimiento* de Mallorca llama unas veces, como el de Valencia, *platea* o *platee* a la plaza, y otras, eruditamente, *foro*. Probablemente estas últimas serían los zocos y lugares especialmente consagrados al comercio [3]. Entre las primeras figuran: *platea de furno Dabinfilel*, *platea de mesquita de Zeqri* y *platee assignate de fossarius* [4].

de Zarieb», apud *Homenaje a Menéndez Pidal*, I, Madrid 1924, p. 386. El nombre de Qurayš provendrá del de la tribu así llamada, con el que se conocía también un cementerio cordobés.

[1] Julián Ribera y Tarragó, *La plaza del alcalde*, en *Disertaciones y opúsculos*, II (Madrid 1928), pp. 322, 323 y 325; Próspero de Bofarull y Mascaró, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña* (Barcelona 1856), pp. 156, 176, 180, 294, 307, 556, 557 y 627. En la *Takmila* de Ibn al-Abbār, edición Codera, biografía 118ª, se cita la *raḥbat al-Qāḍī*, de Valencia.

[2] Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 255, 284, 306, 311, 313, 315, 383 y 483.

[3] Casi todos los *operatorium*, es decir, los obradores o talleres de Mallorca que cita el *Repartimiento*, estaban, efectivamente, *in foro prope portam de Bebelet*, *in foro de porta de villa*, y *ad portam de Marbeleth* (Bofarull, *Repartimientos*, pp. 122-125). Según Valdeavellano, uno de los significados de la palabra *foro* en la Edad Media española es el de mercado (Luis G. de Valdeavellano, *El mercado*, apud *Anuario de Historia del Derecho Español*, VIII, Madrid 1931, p. 217, n. 34).

[4] Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 128-129.

Cerca de la mezquita mayor de Granada hubo otra plaza, además de la mencionada, que se llamaba *raḥbat Abū-l-Aassi*, porque un individuo de este nombre edificó en ella una mezquita y un baño, según Ibn al-Jaṭīb, citado por Riaño [1]. Antes se aludió a la pequeña plaza granadina de al-Ḥaṭṭābīn, es decir, de los leñadores, que en 1506 tenía casas y tiendas alrededor, derribadas estas últimas algo más tarde para ensancharla; ocupaba una parte de la actual Plaza nueva [2]. Respecto a la más vasta de Granada, la de Bibarrambla, ya se dijo no constar su existencia en época islámica; si la hubo entonces, sería muy reducida. En el Albaicín, la hoy llamada Plaza Larga se conocía por Almajura y era la principal del barrio. Famosa, por haber sido teatro de reñidísima lucha en 1486 entre los partidarios del Zagal y los de su sobrino Boabdil, dueño del Albaicín, y más tarde de algunos de los episodios de la sublevación de los moriscos, era la plaza de *Bāb al-bunūd* (Puerta de los estandartes), inmediata a esta puerta y a la mezquita mayor de aquel barrio [3].

De tamaño excepcional para ciudades aún de mayor importancia que Alhama de Granada era su plaza, que Mosén Diego de Valera califica, al relatar el asalto en 1482 por el marqués de Cádiz, de muy grande: cabrían en ella más de dos mil hombres, en contraste con las calles adyacentes, estrechísimas, por las que no podían andar más de dos juntos [4].

En Játiva menciona el *Repartimiento* de Valencia tres plazas: una en la que en tiempo de los sarracenos se vendía el ganado; otra, en la que se vendían cántaros; en la tercera había un baño. Y una en Rayosa, *platea maiori;* ignoramos si este adje-

1 Gómez Moreno, *Guía de Granada,* p. 322.

2 *Ibidem,* p. 315; *Historia del rebelión y castigo de los moriscos del reyno de Granada,* por Luis del Mármol Carvajal, segunda edición, I (Madrid 1797), página 222; Espejo, *Licencia para fazer una plaza en el Atabín de Granada,* apud *Rev. del Centro de Est. Hist. de Granada y su Reino,* II, 1912, pp. 38-39.

3 Mármol, *Historia del rebelión,* I, pp. 116, 117, 119, 150, 222 y 240.

4 Mosén Diego de Valera, *Crónica de los Reyes Católicos,* edición y estudio por Juan de Mata Carriazo (Madrid 1927), pp, 137-138.

tivo era traducción de uno árabe de igual significado [1]. En Vélez-Málaga, cuando su conquista, existía otro baño en una plaza [2].

Zocos.

La palabra *sūq*, como se dijo, no designaba un elemento urbano determinado; su significación era tan sólo la de lugar en el que había comercios o tiendas, permanentes o eventuales [3]. El zoco podía estar en una o en varias calles, en una plaza, en las afueras de la ciudad, junto a una puerta, etc.

Escasas son las referencias que poseemos acerca de los zocos cordobeses. Escritores musulmanes ponderan su capacidad y dicen que cada uno de los veintiún barrios o arrabales en que se dividía la ciudad estaba provisto de zoco, lo mismo que de mezquita y baño [4]. Idrīsī afirma que integraban a Córdoba cinco ciudades contiguas, cada una de las cuales poseía suficiente número de zocos. El mismo geógrafo menciona varios al describir las ciudades de al-Andalus. Numerosos dice ser los de Sevi-

[1] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 311, 436 (a. 1249), 439 y 444: «*domos in Xativa cum stabulo eisdem contiguo et plateam in qua vendebatur ganatum tempore sarracenorum*»; «*placiam sibe carrariam que est in Xativa ubi modo est macellum et corralum in quo vendebantur cantari tempore sarracenorum contiguum dicte carnecerie ad excoriendas carnes*»; «*plateam balneorum*».

[2] *Repartimiento de Málaga y su Obispado, Vélez-Málaga*, por Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños*, por varios autores (Málaga 1932), p. 388. — Documentos toledanos de fines del siglo XI a los últimos años del XIII mencionan varias plazas. Probablemente provendrían de época islámica. Llevaban nombres musulmanes: la del Caxalí, citada en 1093, donde hoy está el Pozo Amargo, cerca de la Catedral; las de Abenaziz, en el arrabal de la iglesia de San Antolín; de Abuzeid el de Baeza, cerca de Santa Leocadia, junto al Alcázar; de Attam, en el barrio de la iglesia de San Vicente; la de Abusuleimán ben Sosán, en la Judería (Angel González Palencia, *Los mozárabes toledanos en los siglos XII y XIII*, volumen preliminar [Madrid 1930], pp. 10, 56, 61, 68, 71, 302).

[3] Véase en la cita del Idrīsī de la página siguiente cómo éste llama *sūq* lo mismo al mercado permanente, formado por una o varias calles de tiendas en una ciudad, que al eventual y periódico celebrado en sus afueras o en pleno campo.

[4] *Maqqarī*, adaptación Gayangos, I (Londres 1840), pp. 201 y 206.

lla; diferentes oficios ejercíanse en los de Huelva; los de Silves y Trujillo estaban bien abastecidos; los de Elvás extendíanse por sus alegres alrededores; permanentes eran los de Santa María (Albarracín) y Alpuente; al de Bocairente concurrían muchas gentes; por los zocos de Elche cruzaba una acequia; el de Lorca celebrábase en el arrabal; en el del Aljibe de Almería eran abundantes, y prósperos los de Málaga; limpio dice ser el de Guadix, y muy concurridos los de Iznájar, Alcaudete y Ecija; en los de esta última ciudad el comercio era grande [1].

Entre los de Córdoba se cita el *sūq al-sarrāŷīn* — zoco de los silleros — , incendiado en 399 = 1009 por Hišām al-Rašīd ibn Sulaymān ibn ᶜAbd al-Raḥmān en su lucha contra Muḥammad II al-Mahdī, sucesor de Sanchuelo en el trono califal [2].

Poco después, en el año 402 = 1012, continuando las mismas luchas, corrieron idéntica suerte el de los carpinteros y otros zocos cordobeses, y los eslavos saquearon lo que no habían devorado las llamas [3]. En el zoco del barrio cordobés de Balāṭ Mugīṯ se instalaban los cedaceros — *al-garābīl* — junto a una mezquita [4].

De los zocos de Sevilla en la segunda mitad del siglo XII, cuando era la capital almohade del Andalus, queda más cumplida noticia merced a la *Crónica* de Ibn Ṣāḥib al-ṣalā. Hacia 1170 había numerosas tiendas en los inmediatos a la mezquita mayor, llamada de ᶜAdabbas. Era pequeña para contener a los

1 Idrīsī, *Description de l'Afrique et de l'Espagne*, edición Dozy y de Goeje. En la descripción de cada una de esas ciudades, Idrīsī unas veces habla de zoco en singular y otras en plural. Parece no diferenciar los mercados o zocos permanentes de los periódicos, ni los lugares donde se celebraban del tráfico comercial.

2 *Historia de los musulmanes de España y Africa*, por En-Nuguairi, texto árabe y traducción española por M. Gaspar Remiro, I (Granada 1917), p. 77 del texto árabe y 71 de la traducción castellana.

3 Ibn ᶜIḏārī al-Marrākušī, *Al-Bayān al-Mugrib, Histoire de l'Espagne musulmane au XIe siècle*, texto árabe, por E. Lévi-Provençal, I [París 1930], p. 22.

4 *Ṣila*, biog. 1.051, p. 477, según cita de Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane au Xe siècle*, p. 208, n. (2).

fieles, que rebosaban del edificio y se veían obligados a hacer sus rezos hasta en las tiendas de esos zocos [1].

Pocos años después, construída una nueva mezquita mayor en vista del tamaño insuficiente de la vieja, Abū Yūsuf Yaᶜqūb quiso ampliar su patio, para lo que hubo de derribar, en 592 = 1196, un mercadillo — *suwayqa* — que junto a él había. Terminadas las obras de acrecentamiento de aquél, ordenó se edificaran zocos y tiendas en torno a la nueva aljama, de sólida construcción y hermoso estilo, obra extraordinaria y admirable. La edificación fué provista de cuatro grandes puertas que la cerraban por sus cuatro costados, las dos mayores a oriente y norte, esta última correspondiente a una puerta de la aljama. Al terminar la construcción de estos zocos con sus tiendas, se trasladaron a ellos los de los perfumistas, comerciantes de telas, *marqatalīn* [2] y sastres. Las gentes pujaban para alquilarlos, por lo que produjeron considerable renta. Al regresar el califa un viernes de orar en la mezquita, mostróse satisfecho de la obra realizada [3].

La mención más antigua de la famosa plaza toledana que aún lleva el nombre de Zocodover, *sūq al-dawābb* — mercado de las caballerías o de las bestias —, es de 1176. En ella abundaban los mesones; se ha supuesto que no tenía entonces la importancia que alcanzó en el siglo XIII [5]. En los anteriores a la con-

[1] *Sevilla y sus monumentos árabes*, por el P. Melchor M. Antuña (Escorial 1930), p. 13 del texto árabe y 101-102 de la traducción castellana.

[2] Según la descripción, se trataba de una alcaicería, que será la así llamada en documentos poco posteriores a la conquista de la ciudad.

[3] En el *Libro de propios de la cibdad de Granada, 1506*, manuscrito que se conserva, lo mismo que los dos citados a continuación, en el Archivo Municipal de la ciudad, figuran: «tienda en el alcaycería donde están los mercaderes de las marlotas e almayzares q dicen almercatyl»; «alcaycería dentro del mercatil» *(Libro de censos de propios, 1528*, leg. 1º); «en el alcaycería en el mercatín» *(Libro de las posesiones desta cibdad, 1537*, leg. 4º). El *marqaṭān*, mercado especial en el que se vendían vestidos, existía en Sevilla hacia 1100. La palabra es de origen romano y aún se usa en Fez *(Un document sur la vie urbaine et les corps de métiers à Séville au début du XIIe siècle: Le Traité d'Ibn ᶜAbdūn*, por E. Lévi Provençal *[Journal Asiatique*, 1934, p. 191]).

[4] Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, pp. 141 del texto árabe y 124 de la traducción castellana.

[5] González Palencia, *Los mozárabes toledanos*, volumen preliminar, pp. 69-

quista por Alfonso VI ese mercado de caballerías debía de ser de consideración, pues Toledo era capital de la Marca inferior y punto de partida hacia el norte de grandes expediciones militares.

En los documentos toledanos de los siglos XII y XIII escritos en árabe, cítanse, además, otros varios zocos, la mayor parte de los cuales serían los mismos de la época islámica: zoco de los alfareros, en el barrio de San Ginés; de los sastres, en el de San Nicolás; de los carniceros y de los zapateros; de los pescadores; de los estereros; de los drogueros; de los bruñidores, etc. [1].

Existian en la Valencia medieval unos callejones abovedados próximos a la muralla, en la parroquia de San Lorenzo, en cuyo emplazamiento se levantó el colegio del Sagrado Corazón. Se llamaban *Voltes de Santa Ana.* Probablemente eran restos de zocos cubiertos, como los que hay en algunas poblaciones del norte de Africa y de Oriente. La calle de Cabilleros, en la misma ciudad, estuvo también abovedada, parcialmente al menos [2].

Extramuros, «en la plaça delante de la puerta de Granada, que es en el arraval de la dicha ciudad», celebrábase en Málaga los jueves de cada semana un mercado franco, tradicional, concedido por Real Cédula de la Reina Católica en 1489 [3].

70; vol. I (Madrid 1926), doc. nº 248, a. 1193, pp. 191-192; doc. nº 267, a. 1196, p. 209; vol. II (Madrid 1926), doc. nº 410, a. 1214, p. 23; doc. nº 474, a. 1224, pp. 75-76; doc. nº 579, a. 1251, pp. 172-175; vol. III, doc. nº 738, a. 1185, pp. 10-13; doc. nº 1.025, a. 1212, pp. 402-404; doc. nº 830, a. 1296, pp. 112-113; doc. nº 791, a. 1251, pp. 63-64; vol. III (Madrid 1928), documento nº 900, a. 1176, pp. 171-172.

1 *Ibidem,* volumen preliminar, pp. 58, 61, 70 y 162; I, doc. nº 29, a. 1141, pp. 20-21; II, doc. nº 496, a. 1229, p. 97; III, doc. nº 829, a. 1287, pp. 110-112; doc. nº 902, a. 1182, pp. 173-174; doc. nº 904, a. 1100, pp. 175-176; doc. nº 944, a. 1199, pp. 242-244.

2 *La urbe valenciana en el siglo XIV,* por Rodrigo Pertegas, apud *III Cong. de Hist. de la Corona de Aragón, Memorias,* pp. 340 y 348.

3 Se concedió por Real Cédula de la Reina Católica de 1489, pero documentos cuatro años posteriores se refieren a él como si fuera tradicional (*Documentos históricos de Málaga,* por don Luis Morales García Goyena, I [Granada 1906], pp. 18, 82, 84 y 85).

Mercadillos.

Ya se dijo cómo la palabra árabe *suwayqa*, diminutivo de *sūq*, que muchos arabistas traducen por plaza o plazuela, significa plazuela de mercado o, como interpretó don Miguel Asín al referirse al topónimo valenciano Sueca, mercadillo [1]. Esa acepción dedúcese, como se verá más adelante, de las palabras derivadas de *suwayqa* que pasaron al castellano y designan siempre un lugar de mercado, plazoleta en muchas ocasiones, pero no siempre.

En Córdoba hay noticia de la *suwayqat al-qūmis* — mercadillo del Conde — [2], no localizada. En el año 592 = 1196 ordenó el califa Abū Yūsuf Yaʿqūb ampliar el patio de la recién construída aljama de Sevilla, y para ello fué necesario derribar las casas, tiendas y posadas que circundaban el zoco pequeño de esa ciudad, conocido desde antiguo por *suwayqat al-mismār* (mercadillo del Clavo) [3].

En la Ecija islámica hubo una puerta llamada *Bāb al-suwayqa*, sin duda por el pequeño mercado que en su exterior se celebraría [4].

En las ciudades reconquistadas por los cristianos los mercados siguieron casi siempre emplazados en los mismos lugares que hasta entonces, y llamándose con igual nombre, castellanizado. Así, en Toledo, en el siglo XIII, el arrabal más grande de la Judería se llamaba adarve de la Sueca o Assuica, sin duda por

[1] Miguel Asín Palacios, *Contribución a la toponimia árabe de España* (Madrid 1940), p. 135.

[2] Ibn Baškuwāl, *Ṣila*, pp. 170 y 196, biog. 479. Fecha: entre los años 336 = 997-940 y 404 = 1013-1014.

[3] Crónica contemporánea de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, en *Sevilla y sus monumentos árabes*, por el P. Antuña, pp. 140-141 del texto árabe y 122-123 de la traducción castellana.

[4] *La Péninsule Ibérique au Moyen-Age*, por E. Lévi-Provençal (Leiden 1938), p. 15 del texto árabe y 21 de la traducción francesa. En Toledo se ha supuesto existía otra *Bāb al-Suwayqa*, pero la así llamada, que tan sólo aparece en un solo documento, debía de ser puerta del adarve del mismo nombre, no de la cerca de la ciudad (González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, volumen preliminar, p. 76; vol. II, pp. 235-236, doc. 635 del año 1273).

haber en él una plazoleta en la que se comerciaba [1]. En el *Repartimiento* de Mallorca figuran algunos mercadillos, *Zueyca Bebälbelet,* que en otra ocasión se llama *Azzueyca Bibet Albelet,* y estaría junto a la puerta llamada *Bib Albelet,* probablemente en su exterior; *Azuequa prope cequiam.* En la primera se inventarían 45 *albergs,* que, aunque fueran reducidísimos, suponen extensión no muy pequeña para el mercadillo [2].

El nombre de Sueca de la ciudad valenciana así llamada revela su origen en un pequeño mercado. En el *Repartimiento* de Valencia figura como *alcheria de Zuecha (Çueyca* en alguna otra ocasión) *in término de Culera* [3].

En 1327 había en la Judería sevillana una plaza llamada Açueyca, en comunicación por una calle con la puerta de dicho barrio [4].

Calles y zocos dedicados a la venta del mismo producto.

Artesanos y comerciantes de las ciudades musulmanas de la Península estaban, como los de todos los países islámicos, agrupados en gremios o corporaciones que alcanzaron gran auge a partir del siglo IX [5], y tendrían, probablemente, por protectores a santones locales, según una costumbre que se supone de origen beréber. Cada gremio solía ocupar una calle o zoco.

Ibn ʿAbdūn dice en su tratado de *ḥisba,* refiriéndose a la Sevilla de hacia 1100, que el almotacén debe colocar reunidos

[1] *Los mozárabes de Toledo,* por González Palencia, vol. III, docs. nos 635, 1.135 y 1.143 de los años 1254, 1270 y 1273, pp. 235-236, 570-572 y 581-582.

[2] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* pp. 66 y 122.

[3] *Ibidem,* pp. 392, 393 y 396.

[4] Arch. Cat. Sevilla, leg. 41, nº 1, San Salvador. Doc. de 27 de marzo de 1365 de la era: «la call que va de la puerta de la Judería a la plaça de la Judería que dizen Açueyca» (Pablo Montero de Espinosa, *Relación histórica de la Judería de Sevilla.* [Sevilla 1849], pp. 3 ss.).

[5] Los obreros toledanos de los siglos XII y XIII estaban asociados en gremios (*Toledo en los siglos XII y XIII,* por Angel González Palencia [Madrid 1933], p. 26).

a los artesanos de un mismo oficio, por ser más digno y seguro, que si estuvieran esparcidos por aquélla [1].

Es bien sabido que esta costumbre continuó después de la conquista de las ciudades islámicas por los cristianos, hasta que Felipe II dió libertad a comerciantes y menestrales para instalarse donde les conviniese, sin sujeción a imposiciones de lugar [2]. Verosímilmente tal distribución debió de trasmitirse desde al-Andalus al Magrib, donde aún persiste; según Massignon, ese camino llevaron las disposiciones policíacas de la *ḥisba*.

Ya en el campamento de los sitiadores de Sevilla, había calles y plazas «departidas de todos mesteres, cada vno sobre sí; vna calle auíe y de los traperos et de los cauiadores; otra de los espeçieros et de los alquimes de los melezinamientos que auíen los feridos et los dolientes mester; ... et así de cada mester, de quantos en el mundo podiesen seer, auíe de cada vnos sus calles departidas, cada vnas por orden compasadas et apuestas et bien ordenadas» [3].

Inmediatamente después de la conquista de la gran ciudad andaluza, Fernando III, respetando, sin duda, la organización musulmana, copiada en el campamento, «mandó y establesçer calles et ruas departidas a grant nobleza, cada vna sobre sy de cada mester et de cada ofiçio, de quantos omne asmar podríe que a nobleza de rica et noble et abondada çipdat pertenesçiesen» [4].

En Málaga, los oficios estaban también repartidos por calles. Los Reyes Católicos así lo dispusieron poco después de su conquista. Quejáronse varios vecinos, diciendo que recibían agravio de ello, por lo que los citados monarcas ordenaron en 1499 una información, suspendiendo mientras tanto el anterior acuerdo.

1 Gabrieli, *Il trattato censorio de Ibn ʿAbdūn*, pp. 917-918.

2 Vicente Lampérez y Romea, *Las ciudades españolas y su arquitectura municipal al finalizar la Edad Media* (Madrid 1917), p. 19. Sobre cómo anteriormente en Sevilla estas disposiciones habían caído en desuso, véase *Sevilla en el Imperio* (siglo XVI), por Santiago Montoto (Sevilla, s. a.), pp. 22 y 117.

3 *Primera Crónica General*, edic. Menéndez Pidal, I, texto, c. 1.127, p. 768.

4 *Ibidem*, cap. 1.129, p. 770.

Por real cédula señalaron en 1501 las calles donde habían de estar los oficios [1].

Continuarían las protestas en los años siguientes, pues por una nueva cédula de 6 de noviembre de 1527 se mandó al corregidor abrir una información acerca del perjuicio y daños que la ciudad recibía en guardar provisión sobre el repartimiento de los oficios por calles, disposición confirmada por cédula de 1528 [2].

El reparto de comercios y oficios en calles o zocos hacíase en cada ciudad de acuerdo con su solar, situación, recursos, necesidades e industrias que en ella se desarrollaban. No dejan de ser curiosos algunos de estos repartos.

Empecemos por el comercio de drogas, especies y perfumes, uno de los más estimados y productivos, que puede iuzgarse hoy como algo superfluo, pero que en la Edad Media no lo era y tenía una importancia capital. Además de esos productos, se vendían en las mismas tiendas otros farmacéuticos, ungűentos, polvos y recursos para el embellecimiento femenino. En todas las ciudades musulmanas tales comercios ocupaban una calle inmediata a la mezquita mayor, cerca o dentro de la alcaicería. En Córdoba había una puerta de los especieros —*Bāb al-ᶜaṭṭarīn*—, al suroeste del recinto, no lejos de la gran mezquita y del alcázar. Se llamaba también puerta de Sevilla [3]. En el arrabal de Lorca estaba en la primera mitad del siglo XII, en unión de los otros zocos, el de las especies, *sūq al-ᶜiṭr* [4].

Hacia 1100 los alatares o especieros sevillanos tenían sus tiendas en un zoco que llevaba su nombre: *sūq al-ᶜaṭṭarīn* [5]. Es posible fijar su emplazamiento. Estaba cerca de la que era enton-

1 Luis Morales y García-Goyena, *Documentos históricos de Málaga*, II (Granada 1907), pp. 92-98; Bejarano, *Las calles de Málaga*, p. 7.

2 *Los Corregidores de Málaga*, por don Juan Moreno de Guerra, apud *Estudios malagueños*, pp. 156 y 159.

3 Ibn Baškuwāl en Maqqarī, *Analectes*, I, pp. 303 y 304; Manuel Ocaña Jiménez, *Las puertas de la medina de Córdoba* (Al-Andalus, III, 1935, pp. 143-151).

4 Idrīsī, edic. Dozy y de Goeje, pp. 196 del texto árabe y 239 de la traducción francesa.

5 Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn ᶜAbdūn*, apud *Journal Asiatique*, 1934, p. 190.

ces mezquita mayor, la de ᶜAdabbas (situada en el solar de la colegiata del Salvador). Con el nombre castellanizado llamóse, bajo el dominio cristiano, calle de Alatares, y había en 1321 en ella siete tiendas. Documentos de esa fecha — era 1359 — la sitúan perfectamente: «assí como entra por los Alatares de fassa la Eglesia de ssant saluador de mano esquierda», y «a los Alatares lindando a la entrada de la puerta que es contra la Eglesia a ssant saluador a la mano ssiniestra las siete tiendas» [1]. En 1407 se ordenaba la compra de materiales para reparar la casa de la guarda de los alatares, tal vez la calle o zoco musulmán aludido, porque «caerá en el suelo et costará a sevilla muchos más mrs. fazer de nuevo» [2]. Estaba dicha calle entre el Salvador y la carnicería mayor; en el plano de Sevilla hecho por iniciativa de Olavide en 1771, figura con el nombre de Arbolarios, que aún recuerda su antiguo destino.

Al levantarse en la misma ciudad de Sevilla una nueva mezquita mayor a fines del siglo XII, en sus cercanías, según lo acostumbrado, se instalaron los especieros o perfumistas, en los zocos construídos por Abū Yūsuf Yaᶜqūb hacia 1196, al terminar la ampliación del patio del oratorio [3]. En ellos debía de seguir el mismo comercio después de la conquista por Fernando III, pues Alfonso X, por carta de 1264, dió a «Maestre Pedro Catalán, físico ⁊ especiero, dos tiendas, en que el está que son en Seuilla ante la plaça de Santa María ⁊ han por linderos: de la una parte las casas de Maestre Symón, especiero, ⁊ de la otra parte la plaça de Santa María» [4].

La calle de los especieros en Valencia — ᶜ*aṭṭarīn* — se cita en el año 1227; en ella tenía una tienda Ibn Sulaymān [5]. Once

[1] Arch. de la Cat. de Sevilla, leg. 38 (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCLXXVI).

[2] Ramón Carande, *Sevilla, fortaleza y mercado*, apud *Anuario de Historia del Derecho Español*, II (Madrid 1925), pp. 330 y 337.

[3] P. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 141 del texto árabe y 124 de la traducción castellana.

[4] Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CXLIV, doc. nº 137, a. 1264.

[5] Julián Ribera, *Enterramientos árabes en Valencia*, en *Disertaciones y opúsculos*, II (Madrid 1928), p. 259.

años más tarde — en 1238 — en la misma ciudad esa calle se llamaba de Alatares [1].

En el *Repartimiento* de Mallorca hay repetidas menciones de las casas de los alatares, que unas veces parece que estaban cerca de la Alcaicería y otras en su interior: *Super domum de Alathar spetiarii; XX (operatoria) inter los Alatars et Alqueceriam; operatoria de Alcazeria de los Alatars* [2]. En Toledo figuran también tiendas de drogueros en los años 1223, y zoco de drogueros — *sūq al-ʿaṭṭarīn* — en el de 1287, en el arrabal de Francos [3].

Estos Alatares ardieron en 1187 y en 1220, según refieren los *Anales Toledanos* [4].

Un geógrafo árabe del siglo XIV, al-ʿUmarī (m. 749=1349), escribe que la mezquita mayor de Granada estaba aislada, y rodeábanla tan sólo los tenderetes de los testigos juramentados y las tiendas de los drogueros [5]. En el mismo lugar debía de seguir al conquistar la ciudad los Reyes Católicos, pues en un documento de 1528 se cita la «calle de los especieros que baja de las casas del cabildo», y éstas ocupaban entonces la antigua madraza árabe, frontera a la Capilla Real [6]. Además, hay referencia por entonces a una especiería que, sin duda, por el elevado precio de sus productos comerciales, estaba dentro de la Alcai-

1 *Monumentos históricos de Valencia y su reino, Antigüedades de Valencia*, por Fr. Josef Teixidor, I (Valencia 1895), p. 194.

2 Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 117, 120 y 121.

3 González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, II, doc. nº 473, pp. 74-75; III, pp. 110-112.

4 Fr. Henrique Flórez, *España Sagrada*, XXIII (Madrid 1767), pp. 404-405. Aún proseguía este comercio en Toledo en 1576, en el mismo lugar; según un *Memorial* de esa fecha, citado más adelante, la parroquia de San Ginés era «poblada... de muchas tiendas de espezería».

5 Ibn Faḍl Allāh al-ʿUmarī, *Masālik al-Abṣār fī Mamālik el Amṣār (L'Afrique moins l'Egipte)*, trad. Gaudefroy-Demombynes (París 1927, páginas 233-234.

6 *Libro de censos de propios, 1528*. Leg. 1º. Arch. del Ayunt. de Granada. Debo las notas de este manuscrito del archivo del Ayuntamiento granadino y de los restantes citados de la misma procedencia, a la generosidad de don Manuel Gómez-Moreno.

cería, junto a la calle de los Gelices; en aquélla había una alhóndiga de las tiendas de la especiería y una calle de los especieros que salía a la mezquita mayor [1].

El recuerdo de la especiería malagueña se conservó durante varios siglos en una calle así llamada, que iba a desembocar en la plaza de las Cuatro Calles [2].

Un arrecife de los barberos existió en Granada inmediato al Darro, según una escritura arábiga de 1499 [3]. *Alfagemis* y *tendan de Alfagema* figuran en el *Repartimiento* de Mallorca [4].

Calles y zocos de sastres y de vendedores de telas y vestidos no faltaban en la parte más céntrica de ninguna ciudad. A esos artesanos y comerciantes instaló Abū Yūsuf Yaᶜqūb poco después de 1196 en los nuevos zocos construídos junto a la mezquita mayor almohade de Sevilla [5].

No sabemos si *al-Bazzāzīn* — los pañeros — citado en Córdoba hacia el año 900, bajo el emirato de ᶜAbd Allāh, era una calle, un zoco o ambas cosas a la vez [6].

Respecto de los sastres, se conserva aún en la misma ciudad la calle de Alfayates — *al-jayyāṭ* — al este de la mezquita ma-

[1] «1 (tienda) pasada la puerta q. se dice el postigo como entran en la espeçiería q. está en la calle de los gelizes, la cual está en la esquina del postigo y linde de otra calle q. vuelve sobre m. derecha a la duana... alhóndiga de las tiendas de la especiería q. están dentro de el alcaycería y las tiendas en torno... 1 (tienda) de la esquina de la calle q. vuelve a la cadena q. sale a la calle de los especieros q. sale a la ig[a] mayor. — 1 (tienda) en la hacera q. es de la m. derecha como entran por la calle de los especieros por la puerta pral. de la duana» («Bienes de la agüela q. son de su magestad, 1552». Arch. del Ayunt. de Granada). Aunque de época cristiana reflejan estos documentos la organización comercial árabe en Granada, aún subsistente en el siglo XVI.

[2] *Málaga musulmana*, por F. Guillén Robles (Málaga 1880), p. 490; Bejarano, *Las calles de Málaga*, pp. 112, 114, 115, 117, 123.

[3] *Escrituras árabes de Granada*, por Mariano Gaspar Remiro (Granada 1907), p. 9.

[4] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, p. 121.

[5] P. Antuña, *Sevilla y sus monumentos árabes*, p. 131 del texto árabe y 124 de la traducción castellana.

[6] Julián Ribera, *Historia de los jueces de Córdoba por Aljoxaní* (Madrid 1914), pp. 164 del texto árabe y 204 de la traducción castellana.

yor; ignórase si su nombre procede de la época musulmana o de haber estado ocupada por esos artesanos tras la conquista cristiana, puesto que así se les llamaba en la Edad Media. Ambas hipótesis no son incompatibles. Idéntico nombre tuvo hasta hace poco tiempo otra calle de Sevilla, lindante con el mesón de la mezquita y la alcaicería, cerca del Arquillo de la seda; figura en un documento de 1357 [1].

Mantiene su nombre árabe castellanizado el Zacatin — *saqqāṭīn* — en Granada, estrecha calle que en el siglo XV no estaba dedicada tan sólo al comercio de ropas viejas, pues en ella había, además, tiendas de plateros, calceteros, tintoreros, zapateros, lienceros, merceros, etc. [2]. Una calle de Sevilla, en la colación de Santa María la Mayor, conocíase en 1455 por la de Ropa Vieja, nombre que conservaba en el siglo XVI; probablemente sería el *saqqāṭīn* de la ciudad islámica [3].

No faltaba tampoco en ninguna la zapatería, que en Granada, a fines del siglo XV y en el XVI, se llamaba Caraquin — *qarrāqīn* —, y estaba hacia la mitad del Zacatín [4]. En Córdoba hubo calle de la Zapatería vieja, que, como la así también llamada en Sevilla en 1403, es probable fuera el antiguo *sūq* de los zapateros [5].

Excusado es decir que el comercio de la alimentación ocupaba lugar muy importante de los zocos y agrupaciones de tiendas. En Córdoba había, en el segundo cuarto del siglo IX, una calle de los Carniceros [6], y en la Toledo cristiana un zoco dedicado a los pescaderos, que es verosímil fuese el mismo de la

1 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCCXXVIII, doc. del Arch. Cat. Sev., leg. 79.

2 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 314.

3 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. CCCXXIX, Arch. Cat. Sev., leg. 33, Escobas; Montoto, *Sevilla en el Imperio*, p. 133.

4 Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 314.

5 En 1263, quince años después de la conquista de Sevilla, se alude a una Zapatería nueva en la colación de San Vicente (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, pp. CXXIX, CXXX y CCCV).

6 *Historia de la conquista de España de Abenalcotía «el Cordobés»*, traducción de don Julián Ribera (Madrid 1926), p. 69 del texto árabe y 55 de la traducción castellana.

época islámica [1]. En Granada, en la estrecha faja comprendida entre el Zacatín y el cauce del Darro, existían varias callejas y plazuelas reducidísimas en las que los moros tenían su Gallinería, Pescadería y Carnicería [2] en tiendas permanentes; otros muchos productos alimenticios vendíanse en las alhóndigas y en puestos y tenderetes provisionales. En Mallorca despachábanse también en tiendas el aceite y el carbón [3].

Los cambiadores o cambiantes — *ṣarrāfīn* —, judíos generalmente, tenían asimismo sus oficinas reunidas en sitio céntrico. En Sevilla, en 1255, ocupaban una manzana cerca y a espaldas de la que fué mezquita mayor, iglesia catedral desde siete años antes [4]. Los documentos mozárabes toledanos de los siglos XII y XIII mencionan el zoco de los cambiadores cerca de la mezquita de los musulmanes [5].

En un corral en la colación de Santa María, es decir, en el barrio de la mezquita mayor, vendíase la grana en la Sevilla islámica [6]. En Valencia se repartió, poco después de pasar a manos cristianas, una casa en la que fabricaban la púrpura [7].

Mención especial merece el mercado de esclavos que tenía lugar en un sitio especialmente destinado para él — *maʿriḍ* — y que en la España del siglo XI alcanzó gran importancia, se-

[1] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. III, doc. nº 1.099, a. 1170, pp. 517-519.

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, p. 315.

[3] Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 120-121.

[4] Una tienda «en Seuilla de las que son ante Sancta María, de las que están tras las Espaldas de las Tiendas en que están los Judíos Cauiadores», a. 1255 (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, doc. nº 73, p. LXXVI).

[5] González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. nº 317, a. 1202, p. 257; doc. nº 365, a. 1209, pp. 305-306; vol. III, doc. nº 904, a. 1190, páginas 175-176; doc. nº 944, a. 1199, pp. 242-244.

[6] A. 1253. Carta de Alfonso X a don Ramón de Tolosa, por la que le otorga «las casas que son fechas en el Corral do solían uender la grana en tiempo de Moros, de que uos sodes tenedor, que son en Seuilla ala Collation de santa María» (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, doc. nº 73, p. LXXVI).

[7] ... *domos juxta sanctam Mariam ut in eis faciant purpuras* (Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 285-286).

gún se deduce del tratado de *ḥisba* de al-Saqaṭī, escrito en Málaga [1].

La fabricación de algunos productos exigía lugares determinados de la ciudad. Así, las tenerías y alfarerías necesitaban estar donde hubiese agua abundante.

Fuera de la *Bāb al-fajjārīn* — Puerta de los alfareros — estaban establecidos en Granada los que ejercían esa industria, y en las inmediaciones de la *Bāb al-ṭawwābīn*, es decir, de la Puerta de los ladrilleros, éstos. En la misma ciudad, un puente sobre el Darro, al salir el río del recinto murado, llamábase de los Curtidores. Cerca estaban las tenerías, entre el río y la Alcaicería; y también inmediato, en el Zacatín, el azacaya de los tintoreros, en una estrechísima callejuela que iba al Darro [2]. En Toledo, los curtidores ejercían su industria en las inmediaciones de una puerta que de ellos recibió nombre — *Bāb al-dabbāgīn* — cerca del Tajo [3]. Una puerta de Almería llamábase de los aceiteros — *Bāb al-zayyātīn* —, sin duda por estar éstos instalados en sus cercanías [4].

Tiendas permanentes.

Repartidas en calles, plazas y zocos, y en la alcaicería las de productos más preciados, estaban las tiendas — *al-jānāt* —, amontonándose, sobre todo en las inmediaciones de la mezquita mayor, en las cercanías de las restantes, junto a los baños públicos y las puertas de la cerca, por ser lugares los más concurridos de la ciudad. Abundantes testimonios lo prueban. En Sevilla, alrededor de las dos mezquitas principales, la de ᶜAdabbas,

1 *Un manuel hispanique de ḥisba*, texto árabe por G. S. Colin y E. Lévi-Provençal, I (París 1931).

2 Archivo del Ayuntamiento de Granada, Libro de censos de propios, leg. 4°.

3 González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. n° 89, a. 1168, pp. 63-64. Esta puerta, situada en la parroquia de San Sebastián, no existe, pero el lugar continuó llamándose Puerta de Adabaquín, y más tarde de Hierro.

4 Ibn al-Abbār, *Takmilat al-Ṣila*, edición Codera, p. 214.

que fué mayor hasta la construcción de la almohade, y ésta, había numerosísimos comercios [1].

A otras referencias de estas mismas páginas sobre tiendas situadas en torno a la mezquita mayor de Granada, puede agregarse la de la demolición de diecisiete y un baño, en 1505, a su norte, para formar cementerio al templo cristiano [2].

En Toledo, el núcleo más importante de tiendas estaba en torno a la mezquita aljama, y allí siguió al consagrarse ésta al culto cristiano en 1085. Muchas ocupaban el emplazamiento del actual claustro catedralicio. El nombre genérico de las tiendas — *aljānāt* [3] — castellanizado pasó a designar parte de ellas, y desde el siglo XII el Alcaná de Toledo fué famoso en toda España, hasta merecer que Cervantes dijera haber comprado en él el manuscrito con la continuación del *Don Quijote de la Mancha*, a partir del capítulo IX, obra de Cidi Hamete Benengeli, a un muchacho que fué a vender a aquel lugar unos cartapacios y papeles viejos escritos en arábigo [4].

[1] Además de las tiendas de los zocos sevillanos citadas en la Crónica de Ibn Ṣāḥib al-Ṣalā, hay documentos cristianos, poco posteriores a la conquista de Fernando III en 1248, que reflejan una organización urbana aún no alterada. Se refieren a tiendas próximas a la mezquita convertida en catedral — unas adosadas, ante ella otras, y algunas «que se tienen con la Eglesia» (Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, docs. nº 5, a. 1251, p. VI; nº 60, a. 1253, p. LXII; nº 68, a. 1254, página LXXX; nº 73, a. 1255, p. LXXVI; nº 137, a. 1264, p. CXLIV; nº 58, a. 1253, p. LXI). Según un documento del Archivo de la catedral de Sevilla, leg. 29, del año 1312, había en la colación de Santa María, lindando con la que fué mezquita mayor, una tienda, «la que solien desir la tienda del Alcall moro» *(Ibidem*, p. 102).

[2] Gómez Moreno, *Guía de Granada*, pp. 280-281. El dato procede de las escrituras de habices.

[3] Pedro de Alcalá: «Tienda donde venden *hanút, haguănit*» *(Petri Hispani, De lingua arabica*, libri duo, Pauli de Lagarde). Amador de los Ríos, y otros escritores antes de él, sostienen que el nombre de las tiendas toledanas procede de una palabra caldeo-hebraica. *(La Alcaná de Toledo*, apud *Rev. de Arch., Bib. y Museos*, año XV, 1911, p. 52.)

[4] *Don Quijote*, primera parte, cap. IX. En el Alcaná, al norte de la catedral, había en 1234 veinticuatro tiendas propiedad de ésta (antes lo serían de la mezquita mayor), arrendadas a cristianos y moros. En el año 1355 don Fadrique y don Enrique, hermanos del rey don Pedro I, queriendo encastillarse en la ciudad de Toledo, entraron en ella a viva fuerza, y sus tropas mataron a 1.200 judíos,

Aún en fecha tan tardía como la segunda mitad del siglo XVI conservaba Toledo su barrio comercial junto a la catedral, con parecida disposición a la que tuvo en la ya remota época de dominio musulmán de la ciudad. Muy valioso es el documento en que se le describe en esa fecha, pues además de informarnos de cómo era el barrio de tiendas del centro de una ciudad de tradición islámica, demuestra que no es equivocada la utilización de noticias posteriores de éstas — de cuando estaban ya en manos cristianas — para el estudio de su estructura antigua. Se llamaban las comerciales de Toledo en el siglo XVI, y conservan aún el nombre, las Cuatro calles, por ser ese su número, «donde los mercaderes se ayuntan a sus medios y tratos, de las quales la vna va a los tundidores, la otra a los calçeteros, y otra al alcana y espeçería; y la otra que en dos está dividida, va a los confiteros, chapineros y çapateros de obra gruesa y prima, y, como parte más junta a la Sancta yglesia, donde la más gente concurre por la sumptuosidad y magestad de su templo, an procurado todos los ofiçios y plazas de hazer un mundo abreuiado en esta parrochia (la de San Pedro en la catedral), a causa de ser sus casas la mayor parte tiendas muy pequeñas por comerçio de trato, no se hallaran al tiempo de su computación muchas cabeças en

hombres y mujeres, y robaron las tiendas de mercería que tenían en el Alcaná. En esta ocasión, o algunos años después, ardió, por lo que el arzobispo don Pedro Tenorio hizo cesión del solar para construir el claustro de la catedral. (*Crónica de los Reyes de Castilla*, Crónica de don Pedro I, edición Rivadeneira, cap. VII, página 462; González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, volumen preliminar, pp. 57, n. [2], 60 y 171-172.) En el alboroto y matanza de conversos que tuvo lugar en Toledo en 1467, el «fuego... quemó... todo el alcaná de los especieros hasta Santa Justa» (Amador de los Ríos, *La Alcaná de Toledo*, p. 73). Sin duda se reconstruyó en sitio próximo o conservó ese nombre el resto del barrio comercial inmediato, pues sigue figurando hasta el siglo XVII. Sebastián de Covarrubias dice en su *Tesoro de la Lengua Castellana o Española* (primera edición de 1611) que el Alcaná es «una calle en Toledo muy conocida, toda ella de tiendas de mercería». Pisa escribe: «El Alcaná calle de Toledo toda de tiendas de tratantes» (*Descripción de la imperial ciudad de Toledo*, por el doctor Francisco de Pisa [Toledo 1605], f° 12 *v*). Su situación era hacia el encuentro de las calles de la Trinidad y del Hombre de Palo, en el ángulo noroeste del claustro. Un documento toledano se refiere a la calle que pasa por Alcaná, cerca de Santa Trinidad (González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, III, doc. n° 960, a. 1269, pp. 276-279).

cada casa, porque también ay más de seyscientas tiendas donde no habita gente, sino sedas y paños y mercaderías, los quales se abren de día y se cierran de noche, porque su gente en otras casas de su biuienda están matriculadas y no es rrazón se numeren por casas, porqúe se yncluyen los altos de ellas en otras que son matriculadas, y en este número de tiendas entran las demás que en otras parrochias de noche son cerradas, de lo qual será rrecompensa muchos sótanos de gentes habitados» [1].

En las puertas de las ciudades y en sus inmediaciones, como se dijo, solía haber también tiendas [2]. De su existencia junto a los baños públicos sabemos merced a documentos del archivo del Ayuntamiento de Granada. Se inventarían en ellos: «tiendas cerca del baño del albayzy» [3]; varias tiendas junto «al baño de loaysa... que antes se llamaba de tix»; una tienda «linde el baño de hernando de çafra hacia la pta. elvira» [4]; «tintoreros de la seda a par del baño del albayzin» [5]; «calle de los carniceros cerca del barrio Albaezín», y las tiendas voladas sobre el río Da-

[1] *Memorial de algunas cosas notables que tiene la ciudad de Toledo, año de 1576, por Luis Hurtado Mendoza de Toledo (El Arte en España,* VII, Madrid 1868).

[2] En Valencia figuran en el *Repartimiento «operatoria»* entre los arcos de algunas puertas y *operatorium contiguum barbachane porte Exeree* (Bofarull, *Repartimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* pp. 287-288 y 483). — Los *operatoria* que menciona el *Repartimiento* de Mallorca estaban casi todos cerca de la puerta de la ciudad: *in foro prope portam de Belbelet, in foro de porta de villa, ad portam de Marbeleth, forum portalis Bebalbelet* (Bofarull, *Repertimientos de Mallorca, Valencia y Cerdeña,* pp. 117 y 122-125). Otros obradores se mencionan en la Almudayna de Mallorca, en el mercado de la puerta de la villa que llamaban Atarazana *(Memoria de los pobladores de Mallorca después de la última conquista por don Jaime I de Aragón,* por don Joaquín María Bover [Palma 1838], pp. 25 y 33). — En Málaga había en 1489 extramuros, y cerca de la puerta de la Mar, que era la de entrada del tráfico marítimo, varias tiendas *(Documentos históricos de Málaga,* por Morales y García Goyena, I, p. 9). — En el *Libro de las posesiones desta cibdad, 1537,* leg. 4°, que se conserva en el arch. del Ayunt. de Granada, figuran las siguientes partidas: «tienda entre las dos puertas q. bajan del alacaba»; «tiendas entre la pta. del realejo a la pta. nueva».

[3] *Libro de la renta de los propios de la cibdad de Granada, 1506.*

[4] *Propios,* leg. 4°.

[5] *Libro de censos de propios, 1528,* leg. 1°.

rro citadas más adelante, fronteras al baño de Palacios (el Bañuelo) [1].

Bastantes tiendas de las ciudades hispanomusulmanas servirían al mismo tiempo de talleres, en los que trabajaban los artesanos ayudados por un solo obrero o un aprendiz. La mayoría eran locales bajos, estrechos, poco mayores que nichos o alacenas. El comerciante, sentado, no necesitaba levantarse para coger cualquier objeto y presentarlo al comprador [2]. La puerta de casi todas era única, abría hacia la calle y se cerraba con tableros móviles; la parte superior, girando en torno al dintel y sostenida por unos ligeros tornapuntas, quedaba inclinada hacia abajo al estar la tienda abierta. Formaba, pues, guardapolvo, que protegía del sol y de la lluvia al vendedor y a su mercancía [3], resguardados también a veces con esteras, a modo de persianas, enrolladas en la parte superior del hueco cuando no eran necesarias. La tabla baja, que rebasaba algo del muro de fachada, se utilizaba como mostrador. Ibn ʿAbdūn recomendaba en la Sevilla de fines del siglo XI y comienzos del siguiente, que los extremos salientes de esas tablas fueran aserrados, para que no redujesen el ancho de la calle, pues la carne — sin duda alude a las carnicerías y a la expuesta en sus mostradores — es cosa sucia que manchaba los vestidos de los transeuntes [4].

La luz en el interior de estas tiendecitas, situadas casi siempre en calles muy angostas, debía de ser escasa; de ellas se pudo haber dicho lo que de las contemporáneas cristianas escribió Pero López de Ayala (1332-1407) en su *Rimado de Palacio:*

Fazen escuras sus tiendas e poca lumbre les dan,
por Brujas muestran Mellinas e por Mellinas Roan;

1 *Libro de las posesiones desta cibdad, 1537*, leg. 4°.

2 Así describe las de Tánger Domingo Badía en la primera mitad del siglo XIX (*Viajes de Ali Bey el Abbasí por África y Asia*, I [Valencia 1836], p. 51).

3 Tal disposición tenían los cierres de las tiendas de la Alcaicería de Granada antes del incendio que la destruyó en 1843 (*La Alcaicería*, por Indalecio Ventura Sabatel, apud *Bol. del Centro Artístico de Granada*, V, 1890, pp. 131-132).

4 Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ʿAbdūn*, p. 922.

los pannos violetes, bermejos parescerán,
al contar de los dineros las finiestras abrirán [1].

Las «Ordenanzas» medievales de Toledo disponen, por tradición musulmana, sin duda, que «non deue fazer ninguno puerta de su casa delante puerta de su vezino... Ni otrosí en las tiendas, ... non se deuen fazer las puertas fronteras, ca es gran descubrición» [2]. En el caso de zocos o calles comerciales, la pequeñez de las tiendas haría imposible el cumplimiento de ese precepto.

Excusado es decir que tiendas y talleres estaban dedicados casi exclusivamente al comercio, al ejercicio de una pequeña industria o a ambas actividades conjuntas, y eran independientes por completo de las viviendas de las que en ellos negociaban o trabajaban, situadas en otros lugares. En esos locales tal vez almorzasen y hasta es posible que durmieran la siesta; pero, a la caída de la tarde o por la noche retirábanse a su casa. El recogimiento de la vida familiar islámica no admitía su mezcla con la de la calle, que supone la instalación de tiendas y talleres en el propio hogar. Así, gran parte de las vías céntricas, dedicadas al comercio, y los zocos permanentes, lo mismo que las alcaicerías, estaban formados exclusivamente por tiendas, vacías por la noche y confiada su guarda a algún vigilante. Ya se dijo cómo en Toledo, ciudad cuya vida social gozó de maravillosa continuidad a través de la accidentada historia medieval de España, después de quinientos años de dominio cristiano, en las tiendas del barrio de comercio en torno de la catedral, no vivía nadie, y sus ocupantes, terminada la faena diaria, las cerraban e iban a dormir a sus viviendas, situadas en otros lugares. La organización arquitectónica tradicional del barrio, sobreviviendo a través de incendios y derribos como los citados, tuvo más fuerza de perduración que el cambio de vida familiar, ya que la castellana permitía a las mujeres la relación con la gente de fuera. Era una de las

[1] Cita de la obra *Vida española en la época gótica*, por J. Rubió y Balaguer (Barcelona 1943), p. 38.

[2] *Ordenanzas para el buen régimen y gobierno de... Toledo*, cap. XXXIV, p. 23.

diferencias fundamentales entre las ciudades orientales y las de Occidente, pues en éstas, los comercios e industrias permanentes solían ocupar la planta baja de las casas; la venta era *ad fenestram*, mientras la alta se destinaba a vivienda familiar.

Revelan claramente la separación entre tiendas y talleres y viviendas en Valencia y Mallorca musulmanas, los *Repartimientos* de estas dos ciudades, redactados en un latín muy corrompido. Las viviendas se llaman *domus* o *domos* en el de la primera, y *hospitia*, *domus* y *albergs* — esto último es lo más general —, en el de la isleña. Tiendas, talleres y obradores reciben en ambos los nombres de *operatoria* y *operatorium*.

Las tiendas solían pertenecer a los bienes de habices o de la hagüela, es decir, a mezquitas y fundaciones piadosas o al patrimonio real [1].

Un documento de 1537 da noticia de la existencia en la hoy llamada Carrera del Darro en Granada, frente al Bañuelo, de tiendas voladas sobre el río por medio de jabalcones o puntales de madera [2]. Tal disposición era obligada por la angostura de los solares en el centro de la ciudad.

En Valencia y Sevilla y, sobre todo, en esta última ciudad, en las inmediaciones de la mezquita mayor, documentos poco posteriores a la conquista cristiana que reflejan disposiciones urbanas aún no alteradas, describen tiendas con sobrados o algorfas [3]. Eran estas estancias altas. El significado de la palabra coin-

1 Las tiendas situadas en torno de la mezquita y las adosadas a sus muros solían ser propiedad de ella. De la renta de la hagüela, es decir, de propiedad real, eran ocho tiendas que había en Granada en la plaza de Jatabín o Hatabín. Felipe I concedió licencia para derribarlas en 1506 con objeto de ensancharla (Espejo, *Documentos para la Historia del Reino granadino*, apud *Rev. del Centro de Est. Hist. de Granada y su Reino*, II, 1912, pp. 38-39). En Granada eran también del rey la mayor parte de las tiendas de la Alcaicería («Bienes de la agüela q. son de su magestad, 1552», manuscrito en el archivo del Ayuntamiento de Granada).

2 «... tiendas cerca de la casa de la moneda incorporadas en el muro que está entre el río d. darro e la calle q. va a la pta. de guadix, alindan con la torre frontera al baño de palacios (el Bañuelo) y vuelan sobre el río sobre maderos» (*Libro de las posesiones desta cibdad, 1537*, leg. 4°, manuscrito del Archivo del Ayuntamiento de Granada).

3 Valencia: Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y*

cide, pues, con el que le asigna el *Diccionario* oficial. En una casa de la colación de San Román de Toledo, que daba a un callejón sin salida, había en 1165 una algorfa encima del zaguán. En otra de la misma ciudad trabajaba un vidriero al finalizar el primer tercio del siglo XIII, y dos tiendas tenían sótanos, a más de sus algorfas. «Las tiendas con los sobrados, que fueron del obispo don García», se citan en 1234 entre las fincas cuyas rentas percibía la catedral toledana [1]. En Sevilla, en 1255, había también tiendas con algorfa encima. Una servía en 1347 para guardar cebada [2].

Anteriormente, el *Repartimiento* de Valencia inventaría algún *operatorium cum stabulo*, es decir, talleres con cuadra, y *operatoria con camera*, probablemente con algorfa [3]. Era, pues, frecuente el que tiendas y talleres tuvieran planta alta, que se utilizaría para el ejercicio de la industria — antes se citó un ejemplo en Toledo —, como almacén o depósito de mercancías, y aun, en ocasiones, para dormitorio del industrial o comerciante, si era soltero — uno de los significados de la palabra árabe *gurfa* era el de cámara donde se duerme [4] —, o de su aprendiz, dependiente libre o esclavo.

Cerdeña, pp. 310 y 316; Sevilla: Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. VI, doc. nº 5, a. 1251; p. LX, doc. nº 57, a. 1253; p. LXXVI, doc. nº 73, a. 1255 (carta de Alfonso X a Rabi Yuzaf Çabazaz, su judío: «... una tienda en Seuilla, delas que son ante Sancta María de las que están tras las Espaldas de las Tiendas en que están los Judíos Cauiadores. Et esta tienda quel yo do, es la tercera Tienda de las que están cabo de la puerta del Arco gran o uenden la fruta, que ua contra las casas de don Remont Bonifaz Ꞇ a cal de ffrancos. Et esta Tienda le do con su algorfa assí como la ouo en tiempo de Moros»); p. LXI, doc. nº 58, a. 1253; p. CCCXXI, apénd. L, doc. de 1357, que se refiere a siete tiendas con sus sobrados, que estaban en Gradas, junto al arco de cal de Bayona (Arch. Cat. Sevilla, leg. 80, nº 2).

1 González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, vol. I, doc. nº 29, a. 1141, pp. 20-21; doc. nº 74, a. 1165, p. 52; II, doc. nº 461, a. 1221, pp. 63-64. Volumen preliminar, p. 170.

2 Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, doc. nº 73, a. 1255, p. LXXVI; p. CCCXX.

3 Bofarull, *Repartimientos de los reinos de Mallorca, Valencia y Cerdeña*, pp. 560 y 647.

4 Pedro de Alcalá: «cámara donde dormimos, *górfa, goráf;* cámara como quiera, *górfa, goráf;* cámara pequeña assí, *gorayfa, gorayfit;* celda, cámara, *górfa, goráf*» (*Petri Hispani, De lingua arabica*, Pauli de Lagarde).

De las reducidas dimensiones de tiendas y talleres habla con suficiente elocuencia el número de las inventariadas en algunas calles y plazas, a más del testimonio, antes recogido, de ser muy pequeñas las de Toledo en el siglo XVI. En el tantas veces citado *Repartimiento* de Mallorca se enumeran los *operatorium* asignados al rey en la mitad de la ciudad que le correspondió: suman 320 [1]. En Valencia repartíanse, después de la conquista, crecido número en zonas urbanas de área reducida, pero no puede calcularse ni aun aproximadamente su número, pues en los manuscritos que se conservan, coetáneos, y al parecer formados con los cuadernos de apuntamientos en que llevaron la cuenta y razón los repartidores nombrados por el Conquistador, faltan hojas; las que se conservan están muy desordenadas y hay repeticiones, por lo que es necesario un estudio previo del documento y una nueva edición para su utilización exhaustiva [2].

En el *Repartimiento* de una ciudad no muy grande como Vélez-Málaga figuran 64 tiendas en una calle que iba a dar a la alcantarilla, 25 de herreros en otra y 20 en una tercera [3].

Esas cifras nos dicen el extraordinario desarrollo comercial e industrial, a base de pequeñísimos talleres familiares y minúsculos comercios, de las ciudades hispanomusulmanas. En unión de una agricultura que aprovechaba hasta el último rincón del suelo laborable, ejercida por labradores sobrios, trabajadores y fecundos, constituían lo más sólido de su economía.

Tiendas provisionales.
Ambiente y movimiento callejeros.

Los dos tratados españoles de *ḥisba* conocidos permiten formarse una idea parcial e incompleta del comercio ejercido en tenderetes y puestos provisionales y del ambulante, al mismo tiempo que del movimiento y animación de zocos, plazas y lugares céntricos. Del de Ibn ʿAbdūn ha dicho García Gómez que

1 Bofarull, *Repartimientos*, p. 120.
2 Ribera, *Disertaciones y opúsculos*, II, pp. 300-301, 319-322 y 347-348.
3 *Estudios malagueños*, pp. 388, 390 y 391.

es una ventana abierta sobre los mismos zocos pululantes, sobre la aljama silenciosa, sobre el río magnífico de Sevilla.

Los dueños de tenderetes y puestos provisionales buscaban, lo mismo que los de los comercios permanentes, la proximidad de la mezquita mayor, como lugar más concurrido. Los poyos que había en los muros exteriores de la sevillana eran muy solicitados para ese fin. No pocos vendedores querían reservarse en ellos lugares determinados; pero el *muḥtasib* — almotacén —, suprema autoridad como delegado del *qāḍī* en el mercado, cuidaba de que los ocupasen a medida de su llegada: el más madrugador se instalaba en el más favorable para la venta. El citado funcionario, encargado de velar por el cumplimiento de una reglamentación muy detallada que regía toda la actividad comercial de la ciudad, tenía que intervenir con frecuencia en riñas y litigios a los que la colocación daba lugar.

Las puertas del oratorio eran también puestos preferentes. Las mañanas de los viernes, de obligada asistencia a la oración en la mezquita mayor, los vendedores ambulantes debían dejar limpias sus entradas, no volviendo a ocuparlas con mercancías hasta el término de la ceremonia religiosa. Prohibíase también el estacionamiento de bestias en dichas puertas, sobre todo poco después del mediodía del viernes, cuando tenía lugar la oración colectiva. Después del *nidā'*, o sea de su convocatoria, toda actividad cesaba en los zocos. Junto al lugar de la mezquita destinado a las ceremonias fúnebres no se permitía estacionarse a los vendedores hasta el término de la oración de la tarde. En torno del mismo edificio tampoco era tolerada la instalación de los vendedores de aceite, pues manchaban de manera permanente el lugar que ocupaban; ni los de otros géneros poco limpios, como conejos y pájaros. La misma prohibición se extendía a la venta de criadillas de tierra, por juzgar su consumo glotonería propia de gentes excesivamente libres. Como la mezquita mayor era pequeña para la población de Sevilla en el tránsito del siglo XI al XII, los viernes los fieles, después de llenar la sala de oración y el patio, desbordábanse por el exterior, fuera de las puertas y hasta en las tiendas, que se consideraban entonces como formando parte del edificio religioso. El almotacén tenía que cuidar

constantemente de que vendedores y compradores no dificultasen su acceso a los devotos.

En las plazas y calles céntricas algo anchas — holgura muy relativa — había hileras de mesas y tablas de tiendas portátiles protegidas del sol por toldos [1]. El almotacén velaba por que se colocasen a bastante altura para que los jinetes no pudieran tropezar en ellos y herirse en los ojos [2]. En las calles muy angostas estaba prohibido a los vendedores y verduleros sentarse con su mercancía [3].

Los boticarios o drogueros en Málaga — y es de suponer que en las restantes ciudades — extendían un tapiz en el suelo, sobre el que presentaban sus productos. Lo mismo ellos que los perfumistas preparábanlos a la vista del público, y era frecuente que, distrayendo la atención de éste con su arte de charlatanes, mediante el relato de entretenidas anécdotas, falsificasen las drogas, sustituídas por productos semejantes, procedentes de plantas silvestres de los montes andaluces [4]. No siempre lograba impedir estos y otros fraudes el almotacén, perseguidor de todo latrocinio comercial, desde el primario de menguar el peso de la mercancía vendida, hasta los más complicados e ingeniosos de los perfumistas. Entonces, como hoy y como siempre, el comerciante, de insaciable codicia, juzgaba escasa toda ganancia.

Abundaban en calles y plazas los figoneros *(ṭabbāj)*; los

[1] En 1481 se autorizó a los judíos y judías de la ciudad de Segovia a que saliesen «con sus tiendas portátiles a las plazas e mercados de la dicha çibdad e sus arravales» (Fidel Fita, *La judería de Segovia*, apud *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, IX, 1886, p. 282). El gremio de cambiadores de Sevilla, en la segunda mitad del siglo XIII, establecía sus tiendas al aire libre en la plaza de Santa María, frente a la catedral (Cód. nº 175, cart. XLI, fº 59 *v*. Bib. Escurialense, según cita de Ballesteros, *Sevilla en el siglo XIII*, p. 203).

[2] En las *Ordenanzas* de Huesca, de 1349, figura una disposición mandando que no se cuelguen muestras en las tiendas que puedan dar en la cabeza a los jinetes: «ningún veçino de la ciudat non tienga taula ni alffacera delant so puerta a tan baxo que dé en la cabeça, nin faga enbargo a nuyl homme cavalgant» (Ricardo del Arco, *Ordenanzas inéditas dictadas por el concejo de Huesca* [1284 a 1456], apud *Rev. de Arch. Bib. y Mus.*, t. XXIX, Madrid 1913, p. 432).

[3] Gabrieli, *Il trattato censorio di Ibn ᶜAbdūn*, pp. 899-900 y 917-918.

[4] Colin y Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de ḥisba*, p. 40.

vendedores de carne asada *(sawwā')*, que guisaban delante de su clientela; los de pescado frito *(qallā')*; de buñuelos *(saffāŷ)*; de salchichas *(mirqās)*; de pasteles de queso *(muŷabbanāṯ*, almojábana en castellano), y de una especie de picadillo *(harīsa)* [1].

A pesar de lo extendido que estaba el uso de los baños, el olor de la muchedumbre, mezclado al de los guisos, debía de ser bastante desagradable, por lo que se recurría al procedimiento corriente en la Edad Media para paliarle, es decir, al uso de fuertes perfumes. Había individuos que tenían por profesión perfumar a las gentes en los lugares públicos por medio de aspersiones de agua olorosa y de fumigaciones de incienso o de maderas odoríferas [2].

Desde hora temprana circulaba por los zocos el almotacén, hombre algunas veces — no siempre — inteligente e instruído, con sus ayudantes, provisto de una balanza, en la que, auxiliado por uno de ellos, pesaba el pan, cuyo precio, teóricamente, fijaba en relación con su peso, lo mismo que la carne, sobre la que estaba dispuesto hubiese un cartel con su importe. Así, el niño o la joven esclava podían ir al zoco a hacer la compra sin temor de ser engañados. El almotacén solía enviar secretamente a una persona de poca edad y sin experiencia, como las citadas, a adquirir alguna mercancía. El castigo, en caso de fraude, estaba en relación con la magnitud de éste y podía llegar hasta la afrenta y la flagelación pública y, si reincidía, a la expulsión del comerciante de la ciudad. Si era uno de los ayudantes del almotacén el descubridor del fraude, percibía parte de la multa [3].

Una muchedumbre abigarrada y pintoresca, mezcla de elementos discordes de raza, religión y cultura, que daba un tono especial a la vida española, circulaba por el centro de la ciudad:

1 Lévi-Provençal, *L'Espagne musulmane*, pp. 188-189.

2 Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*, pp. 256 y 262.

3 Al-Maqqarī, *Analectes*, edición Dozy, I, pp. 134-135. El párrafo describiendo al almotacén en el mercado ha sido incluído por don Miguel Asín Palacios en su *Crestomatía de árabe literal*, tercera edición (Madrid 1945), fragmento 33, y traducido al castellano por O. Machado en *La España musulmana*, por Claudio Sánchez Albornoz, II (Buenos Aires, s. a.), pp. 131-132; Lévi-Provençal, *Un manuel hispanique de Ḥisba*, p. 19.

hispanomusulmanes, mozárabes, judíos, árabes de Oriente, beréberes, cristianos de los reinos del norte de la Península, francos, genoveses, eslavos, cada cual con su indumento diferente y expresándose en distinta lengua [1].

Vendedores ambulantes, compradores, paseantes ociosos, mendigos importunos estacionados sobre todo a las puertas de baños y mezquitas, llenaban las calles próximas al oratorio mayor, en unión de un crecido número de campesinos que acudían de alquerías, almunias y pueblos cercanos a vender sus productos y a adquirir los de los artesanos de la ciudad. El peatón circulaba apretujado entre la muchedumbre, hostigado por los mendigos, tropezando con el saliente de los mostradores, teniendo que apartarse a cada momento para dejar paso libre a jinetes, caballerías de carga, matarifes que llevaban a la carnicería las reses muertas sobre los hombros, y a los que porteaban en angarillas los materiales de construcción.

El incesante fluir de la muchedumbre producía fuerte bullicio, mezcla de voces y conversaciones, de gritos de los pregoneros públicos — *dallāl* — que anunciaban la venta en subasta de esclavos, caballos, verduras o carbón, entre otros géneros [2], y de los pregones de los comerciantes ambulantes ofreciendo a gritos su mercancía [3]. A estos ruidos uníanse las voces de los

1 Mozárabes y judíos en el concepto religioso desaparecieron de la España musulmana durante la dominación almohade; los eslavos ya no figuran a partir de la invasión almorávide.

2 En la Granada nazarí solían ser subastadoras (José López Ortiz, *Fatwas granadinas de los siglos XIV y XV*, apud AL-ANDALUS, VI, 1941, pp. 98-99).

3 Hacia 1100 vendíase al pregón el carbón en Sevilla (Lévi-Provençal, *Le Traité d'Ibn ʿAbdūn*). En la Toledo cristiana de los siglos XII y XIII citan los documentos mozárabes un pregonero, don Cebrián el Bacal, de un zoco de la ¿carne?; otro había del zoco del Alcaná; el judío Abuomar ben Israel era *dallāl* de los esclavos; figuran pregoneros de los verduleros, de las bestias, de los caballos; mesones y fincas vendíanse también mediante pregoneros (González Palencia, *Los mozárabes de Toledo*, II, doc. nº 476, a. 1224, pp. 77-78; doc. nº 608, año 1259, pp. 207-209; doc. nº 653, a. 1277, pp. 253-254; doc. nº 659, a. 1278, páginas 260-261; doc. nº 690, a. 1286, p. 298; III, doc. nº 944, a. 1199, páginas 242-244; doc. nº 955, a. 1218, pp. 261-263; doc. nº 960, a. 1269, pp. 276-279; doc. nº 964, a. 1289, pp. 289-292).

que vivían del relato de historias — remotos antecesores de los que hasta hace pocos años mostraban con un puntero en ferias y mercados las escenas del último y famoso crimen, bárbaramente pintadas en un lienzo mantenido en lo alto de un palo, mientras canturreaban los versos del relato, cuya edición, casi siempre impresa en papel de color, vendían — y de los adivinos, decidores de la buena ventura. De tiempo en tiempo — cinco veces al día — los almuédanos dejaban caer sobre la ciudad, desde la alta terraza de los alminares, sus llamadas melancólicas, convocando a los fieles a la oración y recordándoles, en medio de sus afanes cotidianos y vulgares, la infinita grandeza de Allāh y la existencia de un mundo más allá de las fronteras de la muerte.

Zocos de las ciudades cristianas de la Península.

En páginas anteriores se dijo cómo el *sūq* de las ciudades hispanomusulmanas siguió sirviendo de mercado en algunas de las reconquistadas por los cristianos, designado con diferentes nombres derivados del islámico. También se vió la permanencia en varias de esas poblaciones de la agrupación tradicional de comercios y talleres. Don Julián Ribera dijo el paralelismo entre las funciones del *muḥtasib* y las del almotacén de las villas cristianas [1], oficio municipal que se conservó en algunas hasta el siglo XVIII [2].

El nombre de zoco para designar al mercado no se limitó a

[1] Julián Ribera Tarragó, *Orígenes del Justicia de Aragón* (Zaragoza 1897) pp. 71-76. Véase también sobre el almotacén: *El mercado*, por Luis G. de Valdeavellano (*Anuario de Historia del Derecho Español*, VIII, Madrid 1931, páginas 321 y 324-326). La función del almotacén está, perfectamente definida, en los fueros latinos de Cuenca, Teruel, Albarracín y otros.

[2] No se ha estudiado, que yo sepa, las diferencias entre los mercados de las ciudades hispanomusulmanas de la Península y los de las cristianas, y la evolución de los de las primeras tras su conquista. Respecto a otros países, afirma Plessner la uniformidad de los zocos en todo el mundo islámico, puesto que las disposiciones que regían su funcionamiento derivaban de un derecho único de raíz canónica, frente a la variedad de los mercados cristianos, dependientes de autoridades locales que podían dictar disposiciones diversas respecto de su organización (*Encyclopédie de l'Islam*, IV [Leiden, París 1934], p. 531).

las ciudades de pasado islámico; trascendió a las de formación puramente occidental, en las que se mantuvo con mucha mayor persistencia que en aquéllas.

Pero, así como la palabra *sūq* se ha visto que en la España islámica designaba toda clase de agrupaciones comerciales, en la cristiana — tal vez más propiamente debería decirse en la mudéjar — llamábase *azogue* al mercado permanente, calle, calles, barrio o plaza comercial, de tiendas y puestos para la venta, mientras se decía *mercado* a la agrupación comercial periódica en puestos provisionales [1].

«Açoge vieio», «zoc vieio», «azoc veio», llamábanse un barrio y un lugar en Salamanca en 1180 y en los años siguientes; una puerta de la Catedral que le limitaba recibió nombre de *portam del Azogue* [2]. En Benavente (Zamora), ciudad repoblada por Fernando II en 1167, una iglesia comenzada a construir algunos años después, se llama Santa María del Azogue. Igual nombre lleva otra de la villa gallega de Betanzos (La Coruña), en una región apartada de la influencia mudéjar; adosadas a sus muros hubo pequeñas tiendas en algunas épocas. Se llamaba azonque al campo inmediato, utilizado para mercado de trigo [3].

En Segovia y en Valladolid hubo plazoletas del Azoguejo — Açogueio —, al pie del acueducto y fuera de muros en la primera, nombre que todavía conserva.

Zoco existió en Madrid en el siglo XIII [4]. Calle del Azoque en la Morería, fuera del recinto de la población, a la extremidad meridional de la parroquia de San Pablo, en Zaragoza [5].

1 Valdeavellano, *El mercado (Anuario de Historia del Derecho Español*, VIII, pp. 254-260). La cita más antigua de *azoch* en un documento cristiano dícese ser en 1117, en el Fuero de Uclés *(Ibidem*, p. 256).

2 Julio González, *La Catedral de Salamanca y el probable autor de la torre del Gallo (Arch. Esp. de Arte*, 1943, p. 39), y *Repoblación de la «Extremadura» leonesa (Hispania*, nº XI, 1943, pp. 270-271).

3 P. y A. H. Sampelayo, *Datos geológico-mineros de la zona de Betanzos (Estudios geográficos*, V, Madrid 1944, p. 419).

4 «Azoche», El Fuero de Madrid de 1202; doc. de 1203 en el que se citan «unas casas in la Zoch» (F. Fita, *Madrid desde el año 1202 hasta el de 1227*, apud *Bol. de la Real Acad. de la Hist.*, VIII, 1888, pp. 316-317).

5 T. Ximénez de Embún, *Descripción de la antigua Zaragoza* (Zaragoza

En Murcia conservó el nombre de zoco un descampado en la rambla del Cuerno, al que daban las casas del granero y almazara del Cabildo. También hubo en la ciudad levantina una calle igualmente llamada y una puerta que luego se nombró de Santa Florentina [1]. Numerosos *obradors* formaban el *Açoch* de la Judería valenciana en el siglo XIV [2].

Las plazas mayores castellanas y las ciudades hispanomusulmanas.

Robert Ricard ha observado certeramente que la «Plaza mayor» castellana, más o menos monumental, situada en el centro de la aglomeración urbana, casi siempre con soportales en planta baja y balcones o galerías en las altas de las edificaciones que la rodean, no se encuentra en todas las ciudades peninsulares. Aparece raramente en las de Andalucía y Levante influídas por la dominación musulmana, en las que si alguna vez se construyeron fué en fecha avanzada del siglo XVI o en el XVII [3].

La «Plaza mayor» era casi siempre plaza de mercado, pero, al mismo tiempo, y fundamentalmente, escenario de espectáculos: juegos de cañas, correr de toros, justas, torneos, cabalgatas, procesiones, danzas, certámenes poéticos y literarios, autos de fe y sacramentales, ahorcamientos. Para cumplir ese destino dispusiéronse en las edificaciones que las rodeaban múltiples balcones y galerías, propiedad unos de corporaciones y gentes de elevada categoría, alquilados otros por sus dueños en ocasión de espectáculos públicos.

1901), p. 203; *Zaragoza histórica*, por Ricardo del Arco (Madrid 1928), pp. 23, 91, 96, 142.

[1] Javier Fuentes y Ponte, *Murcia que se fué* (Madrid 1872), pp. 334, 206-207.

[2] José Rodrigo Pertegás, *La urbe valenciana en el siglo XIV*, apud *III Congreso de Hist. de la Corona de Aragón* [Valencia 1923], p. 289.

[3] Conferencia pronunciada en el Instituto Francés de Madrid el 24 de abril de 1947, sobre *La «Plaza mayor» en Espagne et en Amérique, son rôle historique et social*. Resumen en *Bulletin des Bibliothèques de l'Institut Français en Espagne*, nº 18, mayo 1947, pp. 15-17.

Nada más extraño a la vida social musulmana que la función de estas plazas y su dispositivo arquitectónico, cuyos orígenes habría tal vez que buscar en Italia. A Castilla llegarían en el siglo XV, probablemente a través de Valencia y Cataluña.

En el siglo XIV, el franciscano Eiximenis, en su *Crestiá,* propugna una ciudad *bella e be edificada*, con una gran plaza central, en la que estará prohibido vender y castigar y sentenciar a los reos y entregarse a solaces deshonestos. El rey Martín el Humano se proponía construir, en 1403, una espaciosa plaza ante su palaeio mayor de Barcelona, que, escribe a los Concelleres, reportará a la ciudad belleza grande e infinito provecho [1]. Sobre elementos importados, se creó, pues, la «Plaza mayor» castellana, original y privativa de España. En el siglo XVI, en las ciudades andaluzas, que conservaban aún casi íntegra su estructura musulmana, sintióse la necesidad de poseer una de esas grandes plazas, cuadro adecuado para fiestas suntuosas. Fué, pues, en ellas, como ha dicho Ricard, una importación castellana. No siempre en poblaciones de casas muy apretadas era fácil demoler el gran número necesario a su solar. Apenas si se había modificado la pequeña plaza de las Cuatro Calles de la Málaga musulmana cuando el día de Reyes de 1492 se lidiaron toros en celebración de la conquista de Granada por los Reyes Católicos. En cabildo de 30 de julio del mismo año se trató de ensancharla, por resultar pequeña para una población que crecía rápidamente [2].

El ayuntamiento de Granada acordó, en 1513, poblar el campo del Príncipe, en un extremo de la ciudad, llamado por los moros, según Mármol, campo de Abulnest, haciendo «una plaza muy honrada para fiestas de justas y toros» [3]. Hasta 1683 no se construyó la gran plaza de Córdoba — la de la Corredera —, con triple fila de balconajes y anchurosos soportales, cuya grandeza oculta y profana hoy un mercado de hierro. La Tole-

1 *Vida española en la época gótica*, por J. Rubió y Balaguer (Barcelona 1943), pp. 25-26 y 30.

2 Bejarano, *Las calles de Málaga,* pp. 99 y 110-111.

3 Gómez Moreno, *Guía de Granada,* p. 266. Más tarde, ampliada notablemente y reformada la de Bibarrambla, sirvió para este destino.

do del siglo XVI, corte imperial, aún no había logrado a través de múltiples reformas y ensanches de sus dos plazas de origen musulmán, la inmediata a la Catedral y el Zocodover, tener una monumental para los continuos y ostentosos espectáculos urbanos que en esa ciudad se celebraban. Un incendio del Zocodover permitió en 1592 renovar las casas en torno, mejorándolas «de nueua y más curiosa lauor, con sus balcones de hierro, para ver los juegos o espectáculos» [1]. Pero ya entonces las grandes y ampulosas fiestas y los desfiles callejeros parecían, más que las manifestaciones de contento de un pueblo feliz, bullicioso tumulto con el que se pretendía olvidar la profunda decadencia; funerales por una España en ruinas. La pompa desmesurada de las fiestas públicas iba unida a la miseria popular, decaídos los antiguos oficios y artes, cerrados no pocos talleres, arruinado el comercio, despoblados los campos. — LEOPOLDO TORRES BALBÁS.

[1] *Descripción de la imperial ciudad de Toledo,* por el doctor Francisco de Pisa (Toledo 1605), fº 30 *v.*

ÍNDICE DE LUGARES[1]

[1] En este índice y en el siguiente las referencias remiten a la paginación especial del artículo y no a la de la REVISTA. Para la confección de ambos se ha prescindido de los nombres citados en las notas.

ÍNDICE DE NOMBRES DE PERSONAS

VARIEDADES

HALLAZGOS NUMISMÁTICOS MUSULMANES

El hecho de consignar los hallazgos de moneda musulmana merece siempre la máxima atención. Estos hallazgos ayudan mucho a ver el grado de vitalidad que tuvieron durante aquella dominación las regiones o comarcas en que ocurren. Como se dijo en AL-ANDALUS, XI [1946], pp. 389-394, son poco frecuentes en Cataluña, y dentro de ella son más conocidos los de la Nueva que los de la Vieja o Condal. A ampliar el hallazgo de mancusos ocurrido en Ódena (Igualada) y dar noticia de otros en la provincia de Lérida, en Portugal y en Marruecos, vienen estas páginas, que los presentan reunidos, sólo por agrupar la materia. Deseando dar otras nuevas sobre hallazgos, se consignan algunas noticias más, aun cuando no se publiquen aquí las piezas encontradas.

I. Emirato.

En abril de 1946 se dió noticia en la prensa de Lisboa *(Diario de Noticias)* de un hallazgo de *dirhemes* del Emirato, en la propiedad denominada Tapada de Severino, en Monte Claro (Nisa, Portugal). Clasificada una pieza por el doctor Batalha Reis, resultó ser de ʿAbd al-Raḥmān II (821-852). El hallazgo fué por laboreo de una tierra, en la que se había ocultado un recipiente con las monedas. No se precisa la cantidad de éstas. Debo la información a don Augusto Viana de Morais.

II. *Almorávides.*

Dinar almorávide de ʿAlī ben Yūsuf (500-537 = 1106-1142), acuñado en Fez en 536, hallado en el Concelho de Montemõr-o-Novo, distrito de Évora, provincia de Alentejo. Perteneciente a un platero *(ourives)*. Impronta recibida de don Augusto Viana de Morais. Se reproduce en la lám. 35, nº 1. Es el nº 1.808 de A. Vives, *Monedas din. arab. esp.*

III. *Aglabīes.*

En el sector de Nekor (Marruecos español) fueron hallados en 1946 cuatro dinares por don Pelayo Quintero, cuya muerte ha sido una gran pérdida para la Arqueología patria.

1. Dinar del año 264 = 877, acuñado a nombre del emir aglabı Ibrāhīm II. Encontrado en Nekor. Es del tipo 200 del *Catalogue* del British Museum, t. II. Otro igual ingresó en el Museo Arqueológico Nacional, Madrid, en 1932. Véase *Adquisiciones de 1932*, lámina V, nº 4, hallazgo XI, nº 2, p. 12; procedencia incierta. El hallado se reproduce en nuestra lám. 35, nº 2.

2. Dinar recogido en Villa Sanjurjo por la Intervención. Se reproduce en nuestra lám. 35, nº 3. Variante de fecha.

IV. *Fāṭimīes.*

Dinar a nombre del califa al-Muʿizz, de 369 = 979. Hallado en Nekor. Del mismo califa se hallaron dinares de 347, 348, 350 y 354, en Badajoz. Véase Prieto Vives, *Tesoro de monedas musulmanas encontrado en Badajoz* (AL-ANDALUS, II [1934], pp. 326-327, números 86 a 89). Se reproduce en nuestra lám. 35, nº 4.

V. *Mancusos.*

1. Mancuso barcelonés, imitación del dinar de Yaḥyà al-Muʿtalī. Colección del profesor del Cayus College, Cambridge (Inglate-



HALLAZGOS MONETARIOS

1. Dinar almorávide de ʿAlī ben Yūsuf hallado en Portugal. — 2 y 3. Dinares aglabīes hallados en Marruecos. — 4. Dinar fāṭimí de la misma procedencia. — 5. *Mancuso* barcelonés.



HALLAZGOS MONETARIOS

6 y 7. *Mancusos* barceloneses. — 8, 9 y 10. Doblas almohades halladas en Serós (Lérida).

rra), doctor Philip Grierson, donde lo vi en 1947. Véase mi artículo *Dinares de Yaḥyà al-Muʿtalī de Ceuta y mancusos barceloneses hallados en Ódena (Igualada, Barcelona)*, AL-ANDALUS, XI [1946], página 393. De ignorada procedencia. Se reproduce en nuestra lámina 35, nº 5.

2. Mancusos barceloneses como el anterior. Se reproducen en nuestra lám. 36, nºs 6 y 7. Fotografías debidas al profesor don Tomás Estévez, de Barcelona, realizadas por J. Estorch. Aunque de incierta procedencia, estas dos piezas y la anterior completan la serie de mancusos, como los hallados en Ódena y confirman cuanto sobre tal clase de moneda se dijo en AL-ANDALUS, artículo citado.

VI. *Almohades.*

En Torre Violí, término de Serós, sobre el Segre, provincia de Lérida, se hallaron, en una cocina de dicha casa de campo — *mas* —, varias doblas almohades. De ellas he podido improntar las tres que se reproducen en la lám. 36, nºs 8, 9 y 10, las cuales son propiedad de un vecino de dicha localidad. La referencia es debida al médico de la misma, doctor don José Balañá, 1947.

1. Dobla de Yūsuf II (610-620 = 1213-1224). Es el nº 8 de la lám. 36 citada que acompaña. Corresponde al nº 10, lám. II, nº 10 *a*, p. 37 de Prieto Vives, *Reforma numismática de los almohades.*

2. Dobla de ʿUmar (646-665 = 1248-1266). En la lám. 36, nº 9. Es el nº 18 *a* de la lám. II, p. 42, de Prieto Vives, *Reforma de los almohades.*

3. Dobla del mismo soberano. Lám. 36, nº 10. Es el nº 19 de Prieto Vives, *Reforma de los almohades*, p. 43. Ejemplar sin ceca.

Comentario.

El hallazgo de dirhemes del Emirato y dinares almorávides en Portugal, es fenómeno normal. El de dinares aglabīes y fāṭimīes en la zona de Nekor es de interés, por ser, generalmente, menos conocidos los hallazgos monetarios de nuestra zona de Marruecos. El in-

ventario de las tres nuevas piezas barcelonesas, *mancusos*, registradas aumenta, como se ve, el número de estos ejemplares, tan citados en los documentos medievales. Son adiciones a lo que trae Botet y Sisó en *Les monedes catalanes*. Por último, el hallazgo de doblas almohades en término de Serós no deja de tener especial significación, por cuanto la comarca fué reconquistada, con Lérida y el Bajo Segre, por Ramón Berenguer IV (1149). Las citadas doblas corresponden, como queda dicho, a Yūsuf II y ʿUmar; son coetáneas de Jaime I de Aragón (1213-1276) y pregonan el uso de la moneda almohade por los cristianos, o, durante los cristianos, por la población mora que había quedado en el país. Aún hoy los recuerdos moriscos, en el folklore, habla comarcal, nombres de plantas y otros aspectos, son innegables y acusan un claro paralelismo de la zona de la Cataluña Oriental o Nueva con el Reino de Valencia, en su zona marítima.

FELIPE MATEU Y LLOPIS.

SANTA MARÍA DE UJUÉ

EN el *al-Rawḍ al-Miʿṭār* de ʿAbd al-Munʿim al-Ḥimyarī se distingue (p. 140 de la traducción) entre la localidad de Santa María de Algarve y otra, también llamada Santa María. Ésta — dice el autor árabe — «es el primero de los castillos que forman parte del sistema de defensa de Pamplona. Es, entre estos últimos, el más sólidamente construído y ocupa la posición más elevada. Está construído sobre una altura que domina el río Aragón, a una distancia de tres millas de este río».

El señor Lévi-Provençal no identifica este castillo, que corresponde, sin duda alguna, al castillo de Ujué, llamado en la Edad Media *Sancta María de Uxua*, o simplemente *Sancta María*. Era el primer castillo de importancia con que tropezaban los musulmanes, una vez pasado el río Aragón, y su situación conviene perfectamente con la

que señala al-Ḥimyarī: en una altura que domina la Ribera y a unos cinco kilómetros del río Aragón. Las noticias documentales más antiguas que de él tengo recogidas alcanzan al siglo XI; pero su importante misión defensiva debió de ejercerla desde el siglo IX. A ella aludí recientemente, antes de conocer el texto de al-Ḥimyarī (*Príncipe de Viana*, 1944, p. 242).

José Mª Lacarra.

LIBROS Y REVISTAS

FILOLOGÍA Y LITERATURA

NYKL, A. R., *Hispano-Arabic Poetry and its relations with the old Provençal Troubadours.* Baltimore 1946, XXVII + 416 pp., 10 dólares.

El señor Nykl es el más esforzado defensor actual de la famosa «tesis árabe» en poesía medieval, es decir, la tesis que sostiene la influencia de la poesía árabe sobre la medieval europea, a través de un contacto estrecho con la de los más antiguos trovadores provenzales. La cuestión, que ha hecho ya gastar tanta tinta y hará gastar mucha más todavía, tiene muy variados aspectos, ya que las semejanzas, sin contar infinitas cuestiones conexas y las desviaciones polémicas, afectan a la métrica, a los temas, a los análisis psicológicos y anécdotas contenidos en los tratados sobre el amor, a las circunstancias históricas y al espíritu mismo que informa las respectivas atmósferas poéticas. El señor Nykl, en una labor notable por su éxito y perseverancia, había ya ilustrado la cuestión con trabajos de gran mérito, como la traducción inglesa del *Collar de la paloma* de Ibn Ḥazm de Córdoba, primera europea de esta famosa obra, la edición del *Kitāb al-Zahra* de Ibn Dāwūd, y la edición en caracteres latinos y traducción parcial española del *Cancionero* de Ibn Quzmān, sin contar muchos otros estudios complementarios. Su propósito, al publicar este libro, que en cierto modo es de vulgarización y se dirige a un público más amplio, es —dice— el de hacer «a brief condensation of my studies», abarcando todos los aspectos ya por él tratados, dentro de un marco antológico de la poesía arábigoespañola, bastante amplio, pero no

completo, ya que está en cierto modo limitado «to indicate the points of contact with the Old Provençal poetry». Parece, pues, ocioso subrayar *a priori* la importancia de este libro, del que comenzaremos por dar una sumaria descripción.

El prólogo — tres páginas de texto y catorce de apretadas notas, muy en el estilo bien conocido del señor Nykl y con algunos datos de erudición antigua muy curiosos — expone breve y eficazmente el mencionado propósito, después de hacer una exposición de los trabajos que sobre la historia política y la poesía de al-Andalus se han hecho desde fines del siglo XVIII. Esta exposición, casi completa para el siglo XIX, lo es intencionadamente menos para el XX. Además, en la enumeración de los trabajos de este siglo hay diferencias: los autores gratos al señor Nykl gozan del paraíso del texto y de la letra grande, mientras los que no le son gratos pagan sus culpas en el purgatorio de la letra pequeña de las notas.

El capítulo primero — «Historical Background» — consta de una brevísima ojeada (menos de dos páginas) a las fases de la conquista y de la Reconquista, y de un breve resumen de la historia de los Omeyas españoles, exacto, pero vulgar, y cuya utilidad en este libro no se ve demasiado clara. Se trata, desde luego, de una reimpresión, ligeramente modificada, del capítulo II a la traducción del *Ṭawq* (páginas XXXIV-XLIX). Allí sí tenía su sitio, puesto que explicaba el ambiente histórico del tratado de Ibn Ḥazm; aquí no, puesto que esta obra abarca toda la dominación musulmana en la Península, y, además, cada capítulo lleva su introducción histórica particular.

Los capítulos segundo al sexto, ambos inclusive, contienen una serie de fichas biobibliográficas, con abundantes traducciones, de poetas — u otros escritores arábigoandaluces —[1] agrupados por períodos (emirato y califato, reinos de taifas, almorávides, almohades, rei-

[1] Por ejemplo, Ibn Ḥayyān, Ibn ʿAlqama, Abū Ḥāmid de Granada, Ibn Mālik (el autor de la *Alfiyya*), etc. No se ve la razón, dado el plan de esta obra, de incluir en ella autores que no escribieron en verso o que, si lo hicieron (¡qué pocos escritores árabes no habrán escrito unos versos en su vida!), no merecen el nombre de poetas. Más utilidad tienen, aunque tampoco se ve la razón de su inclusión en una obra vulgarizadora, los índices, que inserta el autor, de *al-ʿIqd al-farīd*, de la *Ḏajīra*, de los *Qalāʾid* y de los poetas citados por Hartmann en su *Das Muwaššaḥ* (Weimar 1897).

no de Granada). Cada período va precedido de una breve ojeada histórica, y el de los reinos de taifas, que es el más largo, repartido en dos apartados, uno para cada mitad del siglo XI, y el segundo apartado dividido por dinastías (Banū ʿAbbād, Banū al-Afṭas, Banū Ṣumādiḥ, Granada, Banū Ḏī-l-Nūn, Murcia y Banū Hūd). Como es lógico, son más largos los análisis que resumen trabajos anteriores del autor: por ejemplo, las páginas dedicadas a Ibn Ḥazm y a su *Ṭawq* (73-103); a Ibn ʿAbdūn [1] (175-179); a Ibn Quzmān (266-303) [2] y a la elegía árabe de Valencia (303-308) [3]. Conforme al propósito del libro, las *muwaššaḥas* y *zéjeles* han merecido una atención especial, que es una de las mayores ventajas y novedades de la obra.

El capítulo séptimo — «Relations between the Hispano-Arabic Poetry and that of the first Aquitanian Troubadours» (pp. 371-411) — no presenta ninguna novedad para los conocedores de la obra anterior del señor Nykl. Las pp. 371-395 son simple reimpresión, con ligeros retoques, del capítulo IV de la traducción del *Ṭawq* (pp. LXI-CXIX) [4], y las pp. 395-400 reproducen casi exactamente las 8-14, dedicadas al *Cancioneiro da Ajuda*, en su publicación *Troubadour Studies*. *A cri-*

1 Cf. A. R. Nykl, *Die Aftasiden von Badajoz*, en *Der Islam*, XXVI [1940], pp. 16-48. — Más adelante insistiremos en este tema.

2 Aparte de la edición española del *Cancionero*, cf. A. R. Nykl, *Biographische Fragmente über Ibn Quzmān*, en *Der Islam*, XXV [1938], pp. 101-133. — También incluye el señor Nykl en este libro, pp. 314-315 (nota 66) su articulito *Algo nuevo sobre Ibn Quzmān*, publicado en *Speculum*, XXI [1946], pp. 498-499; en *Thougth*, XXI [1946], pp. 574-576, y, traducido al español, en AL-ANDALUS, XII [1947], pp. 123-126.

3 Cf. A. R. Nykl, *La elegía árabe de Valencia*, en *Hispanic Review*, VIII [1940], pp. 9-17. — No he visto ninguna reseña de este trabajo, y valdría la pena de que algún especialista en dialectología árabe le dedicase su atención, para disiparnos, de uno u otro modo, a los legos en esa materia el tremendo estupor que nos produce ver aparecer en el siglo XI, en árabe, un octosílabo o verso de romance *libre* (es decir, no asonantado ni aconsonantado), caso único en la historia de las literaturas árabe y castellana. Provisionalmente, pues, seguimos ateniéndonos a la tesis de Ribera, de que se trata de una «retraducción» al árabe de una versión castellana de la primitiva elegía islámica.

4 Este capítulo, traducido al español por el señor Gámir Sandoval con el título *La poesía a ambos lados del Pirineo hacia el año 1100*, apareció en esta misma revista AL-ANDALUS, I [1933], pp. 357-405.

tical survey of recent books published in this field (Cambridge, Mass., 1944, 20 pp.).

Cierran el libro un «índice de nombres de poetas» y unalista de las abreviaturas.

Desde tres puntos de vista podemos enfocar críticamente la nueva producción del señor Nykl: 1°, el de la «tesis árabe», o de las relaciones entre la poesía arábiga y la antigua provenzal (que es el aspecto fundamental en la mente del autor); 2°, el de la traducción de multitud de poemas arábigoandaluces, y 3°, el más amplio de la historia de la poesía hispanomusulmana. Dedicaremos brevísimas líneas a los dos primeros, para demorarnos un poco en el último, que es el que profesionalmente más nos interesa.

No es ésta, evidentemente, la ocasión de volver a tratar a fondo la manoseada, aunque siempre interesante, cuestión de la «tesis árabe» en los orígenes de la lírica aquitania. Bastará decir que el señor Nykl, que tan brillante papel ha desempeñado en la defensa de dicha tesis, en sus momentos más decisivos, da de casi todos los aspectos con ella relacionados un resumen excelente (ampliado ahora con una proyección del interés sobre un extenso panorama de la poesía arábigoandaluza), que será utilísimo para el lector que quiera enterarse eficazmente de los últimos términos en que se halla planteado el debatido asunto. A los que, como yo, han iniciado su vida de modesto arabista bajo el magisterio inolvidable de Ribera y Asín, cuando estos problemas de literatura comparada, renovados y agitados en tan alto grado por la escuela española, llegaban a su punto culminante, la victoria de la «tesis árabe», que parece en general evidente, nos produce mucha satisfacción y un poquito de melancolía. En el fondo, es lo humano. Añoramos un tanto los azares y el entusiasmo de la lucha incruenta, ahora que una aceptación casi común de la tesis va fatalmente acartonando sus contornos, y cuando corremos el peligro — hablo desde el terreno estrictamente arabista — de que una especie de *trop de zèle* hipertrofie el interés, apartándolo de otros temas no menos interesantes.

La masa de traducciones de poesía arábigoandaluza que contiene la obra del señor Nykl — y con eso entramos en el segundo aspecto — es tan copiosa como llena de valor. Podríamos llenar algunas

páginas de fácil erudición, señalando los puntos en que discrepamos del traductor o ampliando las referencias o la bibliografía de éste. No vale la pena. Casi todos estaremos conformes en que — salvo lunares o caídas, de las que nadie en absoluto está libre, sobre todo en materia tan difícil y nueva — el señor Nykl posee notables dotes y rara maestría técnica de traductor. Evidentemente, su enfoque estético de la materia y su preferencia por determinados aspectos de la lírica de al-Andalus no son, ni de lejos, los mismos que a nosotros nos guían; pero sólo debemos felicitarnos de esta discrepancia, ya que es absurdo pensar que escribimos para leernos únicamente los unos a los otros y siempre debemos tener presente que nos dirigimos todos a un público imparcial, que forjará su síntesis tomando de cada uno lo que estime mejor y lo que cada uno ha sabido ver con su propio e irreemplazable órgano de visión. Lo único que echamos de menos en el libro del sabio norteamericano, desde un punto de vista profesional, es una delimitación más exacta — no constantemente hecha — de lo que es nuevo o no en sus traducciones, ya que no siempre cita — aunque muchas veces lo hace, y conste que no es que creamos que estuviera obligado a ello — la labor de sus predecesores en el empeño. Tampoco es muy exacto en decirnos siempre el texto determinado de que traduce, cosa de gran interés por las variantes, el número y orden de los versos, etc. En este aspecto, el libro de H. Pérès, *La poésie andalouse en arabe classique au XIe siècle* (París 1937) es infinitamente más sistemático y preciso.

Prescindiendo de la tesis árabe y de las versiones como tales, nos queda por subrayar un tercer aspecto de la obra: su valor como investigación de historia literaria, particularmente de historia de la poesía arábigoandaluza. Aquí hemos de decir con toda sinceridad nuestra opinión personal de que la valiosa obra no nos satisface. Fundamentaremos nuestra opinión en que, a nuestro modesto juicio, adolece de falta de información, falta de escala y falta de crítica.

Decimos que adolece de falta de información porque hay poetas importantes que no figuran en la antología (mientras que están en ella quienes no lo son) y porque las fuentes utilizadas son las conocidas de antiguo. Ni la *Ḏajīra* ni el *Mugrib*, por ejemplo, han sido aprovechados. Los libros fundamentales de que el señor Nykl se ha servido — aparte la bibliografía europea, que conoce muy bien — pa-

recen ser el *Nafḥ al-ṭīb* de Maqqarī y los *Qalā'id* de Ibn Jāqān. Esto va dicho en son de afirmar un hecho y no como censura ni reproche; de un lado, porque las circunstancias generales, y tal vez además las personales de trabajo del señor Nykl, le han obligado seguramente a esta restricción de materiales; y, de otra parte, porque es notorio que las fuentes aludidas están lejísimo de haber sido agotadas y con ellas queda mucho por hacer.

Más grave es la falta de escala. El tratamiento de los poetas es sumamente desigual. Claro es que los más grandes (un Ibn Zaydūn, un Muᶜtamid, un Ibn Jafāŷa, un Abū Ŷaᶜfar b. Saᶜīd) tienen el trato de favor y ocupan el espacio que les corresponde. Pero es absurdo — para no citar más que un ejemplo, que podría multiplicarse — el que Abū Ḥāmid de Granada (que, aunque hiciera algunos versitos, nada tiene de poeta) ocupe media página 266, mientras a Rāḍī, el hijo de Muᶜtamid, no se le dedican más que unas líneas entre las páginas 140-141, e Ibn Saᶜīd al-Magribī, sin ninguna traducción, no llega a llenar la p. 361. La erudición — toda estimable — no está graduada: aparecen datos nimios y faltan otros fundamentales. La obra produce el efecto de una colección de papeletas desiguales, más yuxtapuestas que reducidas a sistema proporcional. Esto quizá no daña al valor informativo del libro, pero sí se resiente de ello su arquitectura histórico-literaria.

Por último, hemos de notar la falta de crítica. Prescindiendo de casos aislados, no hay por lo común una valoración relativa de los poetas, comparados unos con otros; no hay, en suma, claroscuro ni preferencias, que es en lo que, en buena medida, constituye lo que llamamos crítica. El autor, de acuerdo con los antólogos árabes que utiliza, lo encuentra casi todo por igual «bello», «sutil», «ingenioso» o «delicado» [1]. Creo que son poquísimos los juicios de valor propios que podrían extraerse de las 400 páginas del libro. Sé de sobra, claro es, que el señor Nykl estima — en la obra lo dice claramente y

[1] El señor Nykl debe de creer, un poco ingenuamente, que con ello se coloca en el «punto de vista oriental» para juzgar la poesía árabe. Ahora bien: el que renunciemos a juzgar esta poesía por nuestros propios patrones estéticos y nos esforcemos por situarnos en el punto de vista árabe, no quiere decir que adoptemos la crítica oriental, ni que abdiquemos de nuestra capacidad de crítica, sin la cual no puede existir historia literaria digna de tal nombre.

más adelante aludiremos a ello — que todo lo que no sea hacer lo que él hace (es decir, todo lo que sea expresar una preferencia, una simpatía, un juicio estético, todo lo que sea forzar el claroscuro) [1] es algo de lo que él abomina y huye como del diablo: es «literatura» o «retórica». Perfectamente. Pero entonces lo que no puede evitar es que su libro, más que a una historia literaria de la lírica hispanoárabe propiamente dicha, se parezca a una variante del *Ensayo* de Pons Boigues, referida a la poesía, o, más aún, dé la impresión de que leemos una antología árabe.

Esta última comparación no es mía, sino del profesor de Roma, mi querido amigo Francesco Gabrieli, que en una elogiosa reseña del libro del señor Nykl (apud *Oriente Moderno*, XXVII, números 4-6, abril-junio 1947, pp. 135-136), dice: «Qualche momento si ha persino l'impressione di trovarsi dinanzi alla pura e semplice traduzione di un'antologia orientale, una *Tadhkirat ash-shuʿarāʾ* o una *Dhakhīra*.» Aún añadiría yo, contrahaciendo la expresión popular española «más papista que el Papa», que el señor Nykl es, en su libro, «más oriental que los orientales». No pondremos más que un solo ejemplo. Refiriéndose a la famosa *qaṣīda rāʾiyya*, conocida por *al-ʿabduniyya* o *al-bašāma*, dice (p. 176) que «is a most remarkable combination of deep feeling and historical erudition», y añade: «Contrary to what Dozy, and all those who followed him, said on its alleged dryness and pomposity, it fully deserves the fame which it enjoys among the Arabs, as I have shown elsewhere». Ahora bien: en su trabajo sobre los Afṭasíes (apud *Der Islam*, XXVI [1940], páginas 16-48), el señor Nykl ha protestado, en efecto, contra el juicio de Dozy; ha citado opiniones contrarias; ha editado perfectamente el texto de la elegía, y ha afirmado, pero no ha demostrado, que el famoso poema no es insoportable. Demos por firme, sin embargo, que lo hubiera demostrado a su juicio. Aun así, tratándose de una cues-

[1] Lo cual nada tiene que ver con dar antes, con toda exactitud y precisión, lo mismo que hace el señor Nykl, los datos científicos o las versiones rigurosamente fieles. La interpretación estética, que el sabio norteamericano rechaza, no falsea los datos, sino que intenta, aunque no siempre lo logre, interpretarlos en función de la crítica. Ahora bien: al señor Nykl no sólo parecen irritarle algunos resultados de esta actividad crítica, sino la actividad crítica en sí misma, lo cual, realmente, parece un poco excesivo por su parte.

tión estética y de puro gusto, es dudoso que lograra convencernos a los que, en efecto, pensamos que la tal *qaṣīda* — sean cualesquiera sus méritos filológicos, retóricos e históricos — es poética y sentimentalmente insoportable, y que el poeta — como dice Dozy — «au lieu d'émouvoir, a dressé un misérable échafaudage d'érudition, couvert d'oripeaux». Pero hay una cuestión de hecho, y es que el señor Nykl sostiene que el poema merece la fama «de que goza entre los Árabes». Pues bien, no entre todos. ¿Quién es el mejor crítico arábigo-andaluz? Ibn Bassām de Santarén. Ábrase su *Ḏajīra* (ed. Cairo, I-2, 1361 = 1942, p. 315) y se encontrará que, para el gran escritor, Ibn ᶜAbdūn seguía en sus elegías un método anticuado y opuesto al gusto moderno:

وهذه القصيدة طويلة سلك فيها أبو محمّد طريقته في الرثاء ، الى الاشارة والايماء ، بمن أباده الحدثان ، من ملوك الزمان ، وقد نسق ذكرهم على توالي أزمانهم في قصيدة اندرج له كثيرٌ من البديع فيها . . . واقتفى أبو محمّد أثر فحول القدماء . . . فأمّا المحدثون فهم الى غير ذلك أميل . . .

Traduzco sólo las dos últimas frases para los lectores no arabistas: «Abū Muḥammad [ibn ᶜAbdūn] siguió [en sus elegías] las huellas de los grandes poetas antiguos... Tocante a los [poetas] modernos se sienten más inclinados a otros gustos distintos.» No en balde el gran autor portugués sí distinguía claramente entre poesía y erudición, y en un pasaje no distante del anterior (*ibidem*, p. 321) nos ha dejado dicho «que la poesía de los sabios, tanto en tiempos antiguos como modernos, es siempre patentemente forzada» (على أنّ أشعار العلماء على قديم الدهر وحديثه بيّنة التكلّف)[1].

[1] Ya llamé la atención sobre estos pasajes en AL-ANDALUS, XI [1946], página 255. — Recuérdese, por otra parte, que Ibn Saᶜīd, en su *Rāyāt* (cf. mi edición, p. 32, nº XXXVIII), incluye a Ibn ᶜAbdūn entre los *eruditos* (*ᶜulamā' al-adab*) y no entre los *poetas* (*šuᶜarā'*).

Al final de su reseña antes citada dice el profesor Gabrieli: «Un' agrodolce nota polemica, or più or meno scoperta, serpeggia tra le pagine del libro. Se talora sembra passare il segno, in frecciate ad altri studiosi non meno benemeriti, si può psicologicamente giustificare col rammarico per l'inadeguato riconoscimento di un'opera ormai ventennale quale è quella del Nykl, che al di sopra di ogni riserva di dettaglio, si impone per dottrina, fecondità e genialità non communi». No tendríamos inconveniente en suscribir este generoso párrafo, con alguna leve modificación. Los investigadores a quienes con más frecuencia alude el señor Nykl son tal vez los españoles, o, más exactamente, el modesto autor de esta reseña. Ahora bien, el señor Nykl ha trabajado con nosotros, a veces largas temporadas, en nuestros propios centros de estudio, ha colaborado en nuestra Revista, ha publicado alguno de sus libros a nuestra costa y en nuestras series, ha visto reseñadas por nosotros casi todas sus publicaciones y no podrá exhibir hasta este momento — pues todo tiene su límite — ni una sola línea española en que se le ataque personalmente ni apenas científicamente. Convendría, pues, concluir, por lo que se refiere a nosotros, que «la amargura por el inadecuado reconocimiento» de su obra debería ser más bien sustituída por una manifestación de su manía persecutoria. Limitándome a mí mismo, y con un simple espíritu de legítima defensa, voy a pasar breve revista a algunas de las alusiones o críticas que me dirige.

Debo, naturalmente, empezar por reconocer que son bastantes las ocasiones en que el señor Nykl prodiga elogios a mis trabajos. ¡Dios se los pague! También hay muestras de disentimiento, corteses e imparciales, que le agradezco igualmente y contra los que nada tengo que decir. De otro género es, sin embargo, la siguiente opinión: «García Gómez' error consists in his trying to reduce Arabic *Muslim* poetry to the standards of his own aesthetic ideas of a *madrileño*, who has not grown up among the gardens, rivers and hills of Andalusia, like Juan Valera, and has no real sympathy with the Muslim life» (p. XXVI). Apelo a mis colegas y lectores por si comparten mi juicio de que estas palabras — que podría refutar cumplidamente en todos aspectos, pero que prefiero desdeñar — rozan la impertinencia personal. Y ahora pasemos a otros asuntos, más o menos teóricos.

En dos ocasiones, por lo menos, el señor Nykl se asombra de que

yo trate de asuntos que — a su parecer — no me gustan [1]. Su asombro es una curiosa mezcla de ingenuidad científica y — otra vez — de impertinencia personal. Dando por bueno — que no lo es — que los asuntos que trato no me gusten, no consta en ninguna parte que sólo se haya de escribir de lo que le gusta a uno [2]. De un golpe suprimiría entonces el señor Nykl la sátira, el vejamen, la crítica, la historia que no fuera apologética, etc., y aligeraría de buena parte de su peso a casi todas las bibliotecas. Pero yo me permitiría aconsejar al señor Nykl que juzgara científicamente mis pobres trabajos, sin meterse en si el asunto me gusta o no me gusta, que es cuestión de mi intimidad, a la que no le he abierto, ni pienso abrirle, el menor portillo.

En una nota a la introducción de mis *Poemas arábigoandaluces* (Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., nº 162, nueva edición 1943, p. 55) dije: «La poesía árabe es la Cenicienta de los estudios orientales», basándome, no sólo en su dificultad, sino en que casi siempre ha sido estudiada utilitariamente. El señor Nykl replica (p. xxv) que esa afirmación «may be true of Spain, but is not true of France, Germany, Holland, and England». Agradeciéndole la confirmación por lo que respecta a España, citaré — más que por rechazar el palmetazo del dómine, por encontrarme en la inmejorable compañía de quien, para mí, tiene gran autoridad — la opinión del prof. F. Gabrieli en su reciente libro *Storia e civiltà musulmana* (Napoli 1947), páginas 79-80: «I Divani dei poeti preislamici e musulmani sono pubblicati, tradotti e analizzati dalla arabistica europea della fine del secolo XIX e dei primi del XX non *anche* ma *essenzialmente* in servigio della storia, etnografica, linguistica semitica ed arabo-islamica... E solo

[1] P. xxv: «Some of the opinions he voices... make one wonder why he studies a subject he does not seem to like». P. 218: «If a scholar puts so much effort into something he finds, in the end, so uncongenial, one wonders why he wastes his time on producing an otherwise excellent edition of a text».

[2] La cuestión teórica, no para tratada aquí, es, naturalmente, mucho más compleja. Sin prejuzgar para nada el caso concreto que aquí nos ocupa, es evidente que a uno puede no gustarle en sí misma la materia que estudia y, en cambio, puede gustarle mucho estudiarla. Por ejemplo, un prehistoriador es difícil que sienta «real simpatía» por el hombre prehistórico, sin perjuicio de que sienta gran placer en investigar sus vestigios.

in anni molto recenti, posteriori alla prima guerra mondiale, si sono fatte valere anche in questo campo nuove exigenze e nuovi problemi, e una più giovane generazione di arabisti, tra cui ricordiamo lo Hell, il Braűnlich, il Grűnebaum, ritorna a guardare alla poesia come a uno dei più alti frutti della spiritualità umana».

En la p. 227 de su libro dice el señor Nykl: «One must be first of all impartial and secondly, must judge the poets involved from the Hispano-Arabic, not the European point of view, the so-called *gusto occidental*. This last-named criterion is entirely wrong and had been rejected already by Dozy». Las dos palabras en español proceden, sin duda, de una frase mía en *Cinco poetas musulmanes* (Colección Austral, Espasa-Calpe, S. A., nº 152; Madrid 1944, p. 152). Este hecho y la antes citada alusión a mis «ideas estéticas de madrileño» me hacen sospechar, y no creo pecar de suspicaz, que la censura va dirigida contra mí. Ahora bien, yo soy cabalmente uno de los que más han defendido el criterio que ahora parece defender el señor Nykl. Permítaseme que remita a mis opiniones expuestas en AL-ANDALUS, IV [1936-1939], pp. 244 y 292, y a la opinión de Asín Palacios en mi *Ibn Zamrak*, edición original, Madrid 1943, p. 95. Por otra parte, creo haber sido siempre fiel al criterio expuesto [1].

Es curiosa la actitud del señor Nykl con relación a mi edición del diwān de *Abū Isḥāq al-Ilbīrī* (Madrid-Granada 1944). Reconoce con amabilidad que la edición es «excelente» y no me pone ningún reparo concreto. Lo que le saca de quicio es que yo diga que en este poeta no hay «ningún arrebato místico...; ningún sentimiento cordial...; todo es seco..., duro, formulista, hosco». Sobre los mismos textos que yo edito, a él le da la impresión completamente contraria. Perfectamente: siempre se ha dicho, en latín y en casi todas las lenguas, que de gustos no hay nada escrito y no se debe disputar, por lo cual carece de base la agresividad y descortesía de su disentimiento respecto a mi opinión, que, por otra parte, se apoya en la respetada autoridad de Dozy. Un punto concreto más discutible sería el que yo

[1] La frase en cuestión dice, hablando de la tópica comparación de la mano generosa con la nube preñada de lluvia: «Su repetición se hace fatigosa, y, como notaba Dozy, de bizarro efecto para el gusto occidental». Lo cual es evidente y nada tiene que ver con mi criterio, de entonces y de ahora, de que la poesía árabe no debe ser juzgada con arreglo al referido «gusto occidental».

considero a Abū Isḥāq un arquetipo de los alfaquíes españoles. En efecto, el señor Nykl sostiene un momento que es «an exceptional one, one among hundreds» (p. 218). Pero como poco más adelante me cita una larga retahila de alfaquíes que a él le son tan simpáticos como Abū Isḥāq, estamos en las mismas: que a él le gustan los alfaquíes y a mí no [1]. Esto no tiene remedio y, desde luego, en esta y otras ocasiones, estoy encantado de hallarme en los antípodas del gusto del señor Nykl.

Más curiosa es todavía la actitud del señor Nykl con relación a mi artículo *Una voz en la calle: Aben Guzmán*, publicado primero en la revista *Cruz y Raya*, nº 3, 1933, y reimpreso en *Cinco poetas musulmanes*, pp. 139-167. Debo recordar al lector que este trabajillo de vulgarización se escribió como comentario elogioso a la edición, luego tan discutida, del *Cancionero* de Ibn Quzmān por el señor Nykl, y que no se encontrará en él una sola cita de este sabio que no sea laudatoria. En tres ocasiones (pp. 254, 269 y 313) ataca violentamente el señor Nyk el título de este artículo, como contrario a su tesis de que Ibn Quzmān no se dirigía a «un público callejero» (prólogo del *Cancionero*, pp. XXXV-XXXVI). Ahora bien: yo no he sostenido nunca como Brockelmann — que me acompaña para mi orgullo en la censura del señor Nykl [2] — que Ibn Quzmān fuese cantando por las calles con un mono. Ni siquiera he dicho que cantara por las calles. Para demostrar lo injusto de las acometidas del sabio norteamericano, citaré mis palabras *(Cinco poetas*, p. 156): «Ribera sostenía en 1912 que los poemas de Aben Guzmán eran canciones o ba-

[1] Desde luego, esta generalización, hecha aquí a efectos polémicos, habría de ser revisada en cada caso concreto. Me refiero al *alfaquí* en cuanto tal, no al que lo sea ocasionalmente o sólo haya ejercido esta profesión en ciertos momentos de su vida. El caso del gran Ibn Ḥazm, cuyo genio admiro como el que más, es mucho más complejo. Sólo empezó a actuar como *alfaquí* — en la oposición, no en el poder; circunstancia decisiva — bastante entrado en años, y, al lado de su admirable genialidad, no podrá negársele, en estos años últimos, sequedad, hosquedad y agresividad. Una matizada comparación de Ibn Ḥazm con Abū Isḥāq al-Ilbīrī puede verse en mi libro, pp. 49-52.

[2] También, por lo visto, incurrió Kratchkovskij en lo del poeta cantando por las calles (Nykl, p. 315); pero con este maestro, con gran satisfacción por mi parte, no se ensaña como conmigo, que, sin embargo, jamás he dicho semejante cosa.

ladas para dichas a plena voz ante público callero o abundante... Nykl cree ahora que se trata de *zéjeles* escritos no para un público callejero, sino para asambleas o tertulias de camaradas... Pero, en uno u otro sentido, no hay duda de que a la poesía de Aben Guzmán puede aplicársele el calificativo de *callejera,* sobre todo en oposición al tipo de lírica refinada, o de salón, que representa la escrita en metros clásicos.» Como se ve, se trata de una simple metáfora; más claro, agua. Una vez más acudo a la compañía del prof. F. Gabrieli, que dice en tres pasajes de su reciente libro, antes citado, *Storia e civiltà musulmana:* «Sono scene *della strada*... [1]. Dalla rarefatta atmosfera delle corti e dei circoli letterari siamo trasferiti all'aria aperta, *nelle vie* e per i mercati...» (p. 48); «Ibn Ḥazm ci presenta pure l'altra faccia, di schietta spiritualità e casto idealismo, accanto al cinismo talora volgare *del poeta della strada* [Ibn Quzmān]» (p. 50); «Il suo pregio e sapore [de I. Q.]... sta nel realismo audace, nella capacità di abbozzare macchiette, aventure picaresche, *mimi della strada*, sollevandoci dalla rarefatta atmosfera convenzionale della poesia araba d'amore classica» (p. 72). Es evidente, tanto en mis palabras como en las de Gabrieli, que se trata de una contraposición metafórica, discutible si el señor Nykl quiere, pero lícita y posible; y lo extraño es que el señor Nykl, especialista en poesía hispanomusulmana, no sea capaz de comprender lo que es una metáfora.

Mi discurso académico sobre *Ibn Zamrak* (Madrid 1943, reimpreso en *Cinco poetas*, pp. 169-271) ha tenido la rara fortuna de escapar casi indemne de la quema, y de merecer del señor Nykl benévolos elogios, que sinceramente le agradezco [2]. Sin embargo, sus dos

[1] Este subrayado y los inmediatos son, naturalmente, míos.

[2] Debo exceptuar el que al señor Nykl le ha parecido poco el que yo califique de «algunas valiosas observaciones» (p. 263) su trabajo *Inscripciones árabes de la Alhambra y del Generalife*, inserto en AL-ANDALUS, IV [1936-1939], páginas 174-194, dentro de la *Crónica arqueológica* que tan admirablemente dirige Torres Balbás. En la jerga de nuestra Redacción, a estas contribuciones a la *Crónica* las llamamos modestamente *notas*. Pareciéndome poco y teniendo en cuenta que se trata fundamentalmente de una excelente revisión de trabajos anteriores, acudí al término *observaciones*, que no desdeñó, por ejemplo, W. Marçais para su magistral revisión de la edición del *Ṭawq* por Pétrof (apud *Mémorial Henri Basset*); revisión que tiene más de las veinte páginas que ocupa el... digamos «work», para no incurrir en nuevas censuras, del señor Nykl. Esto por lo que atañe al sustanti-

últimos párrafos han merecido el palmetazo. Veamos primero, en extracto, lo que digo en ellos. Para mí, «Ibn Zamrak es... el último gran poeta hispanomusulmán. En él agoniza, cansada de siglos, la admirable poesía arábigoandaluza... La poesía arábigoandaluza es una de las criaturas de arte que más se han resistido a desaparecer... Cuando ya no pudo ocupar los pensamientos ni impresionar los oídos, estalló como una irisada burbuja contra las paredes [de la Alhambra, donde están escritos los poemas de Ibn Zamrak]... La brillantez y, al mismo tiempo, la debilidad del arte poética arábigoandaluza radicaban precisamente en su enorme sentido decorativo. Debía morir realmente así: sobre los muros». He aquí ahora lo que dice el señor Nykl (pp. 368-369): «This poetry far from being dead will live so long as the literary Arabic language binds the Muslims together as an indestructible whole. Ibn Zamrak's verses will *live* on the walls of the Alhambra so long as the unique buildings remain standing. These poems, far from being a symbol of death and frailty, are a symbol of everlasting life. Nothing can destroy the indelible mark of Hispano-Arabic poetry on the soul of Spain, especially southern Spain, so long as Spain remains herself, proud and not enslaved by her enemies and false friends, unwilling to commit suicide without honor». Aquí, como se ve, ocurre lo contrario que en el caso de Ibn Quzmān, o sea, que soy yo el que se mantiene en el terreno de lo real y el señor Nykl el que se lanza a la desaforada metáfora, lo cual me parece muy legítimo, siempre que no me ataque a mí. Porque todo el mundo convendrá conmigo en que — sean cualesquiera su importancia, su influjo, su recuerdo, su valor histórico, es decir, su «inmortalidad» metafórica, terreno en el que yo iría, por mi parte, tan lejos como el sabio norteamericano — la poesía arábigoandaluza está muerta, y murió en 1492; tan muerta como las culturas griega o romana, sean cualesquiera los gigantescos influjos que estas culturas siguen ejerciendo sobre nosotros. La España musulmana murió en 1492 y desde entonces, que yo sepa, no ha

vo. Sobre el adjetivo *valioso*, el Diccionario de la Real Academia Española lo define: «que vale mucho». Realmente, a veces dudo de si el señor Nykl es un caso extraordinario de vanidad o sabe menos español de lo que aparenta. Copio ahora — sin comentarios — la frase siguiente: «After my work very little remains to be done».

habido ni un solo poeta hispano-musulmán. Por consiguiente, los «purely rhetorical passages», de que habla el señor Nykl en la página 370, son los suyos y no los míos, o por lo menos tanto como los míos, con la diferencia de que mi retórica, que tal vez es mala, presenta alguna novedad, mientras la suya, que tal vez sea buena, está empedrada de esos sexquipedales topicazos que parecen más propios de un brindis de sobremesa o de un discurso de Juegos Florales.

Tal vez haya sorprendido al lector el que no aparezcan traducidas — como es costumbre en esta revista — las citas inglesas del señor Nykl. Se debe a que otro de los aspectos de la quisquillosidad del sabio norteamericano radica en las traducciones de sus trabajos. Desde hace tiempo viene sosteniendo (ahora, pp. 386 y 408) que su frase «this it a matter of preference» (p. LXXXV de su traducción del *Ṭawq)* la tradujo mal Gámir Sandoval por «se trata de un problema de libre apreciación» (AL-ANDALUS, I [1933], p. 386), y que este error fué repetido «by Asín» en la nota *Sobre el nombre y la patria del autor de la «muwaššaḥa»*, que apareció anónima en AL-ANDALUS, II [1934], pp. 215-222. Como se trata de una equivalencia entre dos términos, no toda la autoridad la va a tener el señor Nykl. Él sabrá indiscutiblemente más inglés que yo, pero acaso yo sepa un poquito más de español que él. Debidamente asesorado, puedo decirle que «matter of preference», traducido con brutal literalidad, significaría «asunto de preferencia», o sea «asunto en que cada uno puede seguir su preferencia personal», y esto es exactamente lo que, con mayor concisión y elegancia, significa la frase española «problema de libre apreciación».

Por lo demás, la citada nota sobre el autor de la *muwaššaḥa* apareció anónima en AL-ANDALUS y como tal hubiera debido ser siempre citada. Pero ya que el señor Nykl se ha empeñado, más de una vez, en atribuírsela a mi maestro Asín, me veo en el caso de decirle que, aunque escrita a instancias de los señores Ribera y Asín y con su plena aprobación, dicha nota — y lo digo porque es la verdad y no porque esté orgulloso de ella — se debe única y exclusivamente a mi modesta pluma. — *Emilio García Gómez.*

NOTICIAS

Hemos recibido una circular, fechada en Istanbul, a 3 de enero de 1947, y firmada por los señores Adivar, Arat, Ates, Birge, Edwards, Kőprűlű, Ritter y Thomas, para recoger adhesiones con objeto de constituir en Turquía una *Société Internationale d'Études Orientales*, destinada a aunar, como es absoluta y notoriamente necesario, «el trabajo común de los sabios orientalistas de todas las naciones en un espíritu de ayuda recíproca». La Sociedad — que proyecta fundar una revista y apoyar a las personas e instituciones en sus empresas científicas — está presta a fundar Secciones en otros países y a cooperar con los grupos ya existentes. Su lema son las palabras del *Kalīla wa-Dimna: wa-lākin nataᶜawanu ŷamīᶜan*.

Deseamos fervorosamente el mnyor éxito a esta noble y laudable iniciativa, a la que los arabistas españoles se adhieren, individual y colectivamente, saludando particularmente, entre los fundadores de la nueva Sociedad, al eminente doctor Hellmut Ritter, cuyo solo nombre es garantía y prenda de eficacia y de éxito.

* * *

La «Union Académique Internationale» ha celebrado su XXIª reunión anual en Holanda los días 29 y 30 de septiembre y 1º de octubre de 1947. Como representantes del Consejo Superior de Investigaciones científicas, asistieron a ella don José Muñoz y el P. Manuel Alonso, S. I., colaborador de nuestra Revista, los cuales tomaron parte en los trabajos de la sección 9ª (Corpus philosophorum Medii aevi, aristotelicum et platonicum). El P. Alonso estuvo también presente en la comisión de la sección 11ª (Concordances et indices de la Tradition musulmane). Del *rapport* sobre esta sección, por W. J. M. van Eijsinga, entresacamos los siguientes datos que pueden interesar a los arabistas: Hasta la muerte del profesor Wensinck, en 1939, habían aparecido 11 fascículos de la Concordancia. La Real Academia Neerlandesa nombró para continuar la obra al Dr. J. P. Mensing, que, en circunstancias muy difíciles, con pocas asistencias, obligado a una seria revisión del material ya reunido, y con escasa ayuda financiera, ha logrado sacar a luz hasta el fascículo nº XVII (el XVIII, que empieza por la palabra *ṣabr*, está en preparación). Aún quedan por aparecer unos 22 fascículos por lo menos. Se ha introducido un nuevo y satisfactorio sistema de abreviaturas. M. Mensing ha recabado en

un viaje a Egipto el apoyo del gobierno y de las instituciones científicas de aquel país. Es de esperar que nuevas adhesiones académicas y un arreglo del plan financiero faciliten la prosecución y acabamiento de esta obra maravillosa, cuya continuidad, durante la guerra, ha asegurado con laudable celo la Real Academia Neerlandesa.

* * *

El día 8 de noviembre de 1947, el prof. E. Lambert, de la Sorbona de París, dió una conferencia, patrocinada por la Escuela de Estudios Árabes de Madrid, en el salón de actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Medinaceli, 4), sobre el tema «La influencia de España en la arquitectura de las mezquitas marroquíes». El texto de esta conferencia será publicado en breve en las páginas de nuestra Revista.

* * *

El día 28 de noviembre de 1947 falleció en la torre de la Justicia de la Alhambra de Granada, a los setenta y siete años de edad, don Joaquín Torrente, administrador del monumento desde hacía muchísimos años, puesto que ya estuvo al lado de la romántica figura de don Rafael Contreras. Nacido en la Alhambra, habitó en ella toda su vida, y, desde su sugestiva casa de la torre, fué el guardián concienzudo y celoso del admirable recinto, al que se había entregado totalmente. Iban pasando por su lado conservadores, arquitectos (a Torres Balbás prestó valiosa cooperación) y patronatos, mientras él permanecía en su torre, dedicado en cuerpo y alma al monumento. Desaparece con él un caballero granadino, bueno, leal, exacto, ascético. De los dos tipos de andaluces — los expansivos y los reconcentrados — era de estos últimos: grave, callado, con un matiz ligeramente irónico. Descanse en paz el hombre cuya vida estuvo, por completo y desinteresadamente, consagrada a la Alhambra.

* * *

El director de esta Revista, don Emilio García Gómez, ha pronunciado, los días 28 de noviembre y 2, 4 y 6 de diciembre de 1947, una serie de conferencias sobre temas referentes a los estudios árabes, en la ciudad de Oporto, especialmente invitado por el Centro de Estudios Humanísticos, anejo a la Universidad de dicha capital portuguesa. Antes de su regreso a España, el día 11 de diciembre, y en la Facultad de Letras de Lisboa, pronunció otra conferencia, patrocinada por el Instituto Español, sobre el tema «Escritores árabes portugueses». Creemos que la visita del señor García Gómez es buen augurio de un recíproco movimiento para renovar y afianzar los estrechos vínculos que siempre han unido a los arabistas españoles con sus colegas del noble país fraterno.

* * *

Para los días 18 a 21 de diciembre de 1947 estaba anunciada en Nápoles la celebración de un *Convegno di Studi sull'Africa*, organizado por la *Società Africana d'Italia*. El tema general es *Italia e Africa*, con especial atención sobre las *Rapporti tra l'Italia meridionale e i paesi dell'Africa*. Tras las reuniones coloniales de Florencia y Roma, ésta tiene el objeto, en vísperas de decisiones internacionales, de hacer oír «la voz del pueblo italiano en defensa de sus derechos en África». Las Secciones eran cuatro (1ª, política, jurídica; 2ª, histórica, filológica, etnográfica, sociológica; 3ª, geográfica, económica, agraria, patológica, y 4ª, estudios, misiones, exploraciones, imprenta). La organización general es muy análoga a la de los Congresos internacionales corrientes.

INSTITUTO MIGUEL ASÍN

PUBLICACIONES DE LAS ESCUELAS DE ESTUDIOS ÁRABES
DE MADRID Y GRANADA

AL-ANDALUS

Revista de las Escuelas de Estudios Árabes de Madrid y Granada. Se publica en fascículos semestrales formando cada año un volumen de unas 500 páginas, con láminas sueltas. Precios de suscripción: en España, 40 ptas.; en el Extranjero, 5 dólares. Completos los volúmenes I al XII.

SERIE A:

EL CANCIONERO DEL ŚEIJ, NOBILÍSIMO VISIR, MARAVILLA DEL TIEMPO, ABŪ BAKR IBN ʿABD AL-MALIK ABEN GUZMÁN [IBN QUZMĀN], por *A. R. Nykl.* En 4°, LII + ١٦ + 465 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

LA ESPIRITUALIDAD DE ALGAZEL Y SU SENTIDO CRISTIANO, por *Miguel Asín Palacios.* Tomo I, en 4°, 532 páginas; tomo II, 565 páginas; tomo III, 303 páginas: tomo IV, «Crestomatía algazeliana», 395 páginas; a 30 pesetas cada uno en España; en el Extranjero, certificados, a 4 dólares.

LIBRO DEL AJEDREZ, DE SUS PROBLEMAS Y SUTILEZAS. De autor árabe desconocido. Sacado del ejemplar único, existente en el Museo Británico. Texto árabe, traducción, comentario, vocabulario y notación algebraica por *F. M. Pareja.* Dos tomos en 4°, de VIII + 260 + ٢٥٢ páginas, el primero, y CXXXII + 248, con tres reproducciones separadas y un cuadro plegado, el segundo. En España, certificados, 52 ptas. En el Extranjero, 6 dólares. *No se venden tomos sueltos.*

EL RENACIMIENTO DEL ISLAM, POR A. MEZ. Traducción del alemán por *Salvador Vila.* En 4°, VIII + 643 páginas, 32 ptas. en España; en el Extranjero, certificado, 4 dólares.

SERIE B:

VIDAS DE SANTONES ANDALUCES. LA «EPÍSTOLA DE LA SANTIDAD» DE IBN ʿARABĪ DE MURCIA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 202 páginas, 8,50 ptas. Extranjero, certificado, 1,15 dólares.

ELOGIO DEL ISLĀM ESPAÑOL (RISĀLA FĪ FADL AL-ANDALUS) DE AL-ŠAQUNDĪ (ABŪ-L-WALĪD ISMĀ'ĪL IBN MUHAMMAD). Traducción española por *Emilio García Gómez.* En 8°, 123 páginas, 4,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

EL FILÓSOFO AUTODIDACTO (RISĀLAT ḤAYY IBN YAQẒĀN) DE IBN ṬUFAYL. Nueva traducción española por *Ángel González Palencia.* En 8°, 202 páginas, 5,50 ptas. Extranjero, certificado, 0,70 dólares.

CONTRIBUCIÓN A LA TOPONIMIA ÁRABE DE ESPAÑA, por *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 156 págs., 7 ptas. Extranjero, certificado, 0,85 dólares.

SERIE C:

LOS DOCUMENTOS ÁRABES DIPLOMÁTICOS DEL ARCHIVO DE LA CORONA DE ARAGÓN. Editados y traducidos por *Maximiliano Alarcón Santón* y *Ramón García de Linares.* En folio XII + 440 páginas, 60 ptas. Extranjero, certificado, 6,50 dólares.

OTRAS PUBLICACIONES

CRESTOMATÍA DEL ÁRABE LITERAL CON GLOSARIO Y ELEMENTOS DE GRAMÁTICA, por *Miguel Asín Palacios.* En 4°, 200 páginas, 20 pesetas. Extranjero, certificado, 2,50 dólares.

RISĀLAT AL-QUDS, DE IBN 'ARABĪ DE MURCIA. Texto árabe. Edición de *Miguel Asín Palacios.* En 8°, 72 págs., 5 ptas. Extranjero, certificado, 0,60 dólares.

LA ESCATOLOGÍA MUSULMANA EN LA DIVINA COMEDIA, seguida de HISTORIA Y CRÍTICA DE UNA POLÉMICA (segunda edición), por *Miguel Asín Palacios.* En 4°, XVI + 616 páginas.

GLOSARIO DE VOCES ROMANCES REGISTRADAS POR UN BOTÁNICO ANÓNIMO HISPANOMUSULMÁN (SIGLOS XI-XII), por *Miguel Asín Palacios.* En 4°, LVI + 420 páginas.

UN ALFAQUÍ ESPAÑOL: ABŪ ISḤĀQ DE ELVIRA. Texto árabe de su «Dīwān», según el ms. escur. 404, publicado por primera vez, con introducción, análisis, notas e índices, por *Emilio García Gómez.* En 4°, 192 páginas, 30 pesetas. Extranjero, certificado, 4 dólares.

Todas las obras anunciadas se pueden pedir, acompañando su importe, a la Secretaría del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Medinaceli, 4. Madrid (España).